ISTINA

SOMMAIRE

CHRÉTIENTÉS ORIENTALES

La vie monastique
vue par un moine du mont Athos

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

Église et « communion »

Actualité de Jean Huss

Le Mouvement des idées
dans le protestantisme allemand

Au Comité Central du Conseil œcuménique
(Nyborg, 1958)

REVUE TRIMESTRIELLE • 1959 • N° 1 • JANVIER-MARS
« ISTINA », 25, BOULEVARD D'AUTEUIL • BOULOGNE-SUR-SEINE (SEINE)

ISTINA

REVUE TRIMESTRIELLE

RÉDACTION ET ADMINISTRATION : Centre d'Etudes « Istina », 25, boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine (Seine).

CONDITIONS D'ABONNEMENT :

France et Communauté française	1.500 fr.
Etranger	1.800 fr.
Abonnement de soutien	2.000 fr.
Le numéro	500 fr.

PAIEMENT :

par chèque bancaire en francs français sur Paris, à l'ordre du Centre d'Etudes « Istina »;

par versement au compte postal Paris 90.36, J. Dumont, 25, boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine.

NOS ABONNÉS DE L'ÉTRANGER PEUVENT S'ADRESSER A :

Allemagne : W. E. Saarbach G.M.B.H., Gereonstrasse 25-29, Köln, 1, Postfach.
Dokumente-Verlag, Weingartenstrasse 8, Offenburg, Baden.
Espagne : Libreria Insula, Carmen 9, Madrid.
Grande-Bretagne : Parker and Son, 27 Broad Street, Oxford.
Duckett, 140 Strand, Londres W. C. 2.
Grèce : Bureau de la Bonne Presse, 2, rue Sina, Athènes.
Norvège : Librairie Jacob Dybwad, Stortorvet 2, Oslo.
Pays-Bas : H. Coebergh, Ged. Oude Gracht 74, Haarlem.
N. V. Martinus Nijhoff, 9 Lange Voorhout, La Haye.
Suède : A. B. Lundequitska Bokhandeln, Uppsala.
Liban : Librairie Saint-Paul, Harissa.
Librairie de l'Humanisme, Boîte postale 556, Beyrouth.
Canada : Periodica, Inc. 5090 avenue Papineau, Montréal 34.
Etats-Unis : Stechert Hafner, Inc. 31 East 10th. Street, New York (N. Y.)
Rép. Argentine : Officia del Libro Frances, Talcahuano 550, Buenos Aires.

SOMMAIRE

ISTINA : Avec les yeux d'autrui 3

CHRÉTIENTÉS ORIENTALES

M.-J. LE GUILLOU, o. p. : Pour un dialogue œcuménique spirituel .. 7

M.-André LOUF, o.c.s.o. : La vie monastique vue par un moine du mont Athos 9

Document : Récit de la mort d'un ermite (Theoklitos (DIONYSIATOS). 27

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

M.-J. LE GUILLOU, o. p. : Eglise et « Communion ». Essai d'ecclésiologie comparée 33

Chronique bibliographique :

Actualité de Jean Huss (Paul DE VOOGHT) 83

Documents :

Le mouvement des idées dans le Protestantisme allemand .. 93

Les objectifs de la « *Sammlung* » (Max LACKMANN) 94

Les problèmes actuels du Mouvement œcuménique (C.-J. DUMONT, o. p.) 107

Comité central du Conseil œcuménique (Nyborg, 1958) :

I. Rapport du Dr Visser 't Hooft, secrétaire général 113

II. Rapport sur l'avenir de la Commission *Foi et Constitution* 120

ISTINA

Sixième année

1959

CENTRE D'ÉTUDES ISTINA
25, boulevard d'Auteuil
BOULOGNE-SUR-SEINE

Se proposant d'apporter, du point de vue de la foi catholique, une contribution efficace au dialogue œcuménique, *ISTINA* se doit de réserver une large place à l'expression de la pensée de nos frères non catholiques.

En donnant délibérément à notre revue ce caractère ouvertement documentaire, il va de soi que nous ne faisons pas nôtres les positions ainsi mises en avant par des auteurs qui ne partagent pas entièrement notre foi, même lorsque nous ne relevons pas expressément ce qui, en elles, ne nous paraît pas correspondre à la vérité. C'est progressivement que doit se dégager de nos pages un jugement d'ensemble circonstancié sur des opinions qui ne sont pas les nôtres.

Aussi bien *ISTINA* s'adresse-t-elle au cercle forcément restreint de ceux qui, ayant responsabilité dans l'Eglise à des titres divers, ont le devoir d'état de connaitre les positions de leurs frères non catholiques et sont capables d'en juger.

Nous pensons que cette manière de faire est aussi la seule qui puisse donner à nos frères séparés la possibilité concrète du dialogue fraternel auquel ils sont désireux de nous voir prendre part et qui peut les mener avec nous sur les voies de l'Unité.

Avec les yeux d'autrui

On a dit, fort justement, que nous ne commencions à nous bien connaître que lorsque nous consentions à nous regarder, ne fût-ce qu'un instant, avec les yeux des autres. Il est bien évident que tout n'est pas faux,—loin de là, dans la conscience que nous prenons spontanément de nous-mêmes et dans ce que nous révèle l'analyse que nous en faisons; mais il n'en est pas moins vrai que ce regard propre est toujours plus ou moins intéressé, et donc partial dans la même mesure. Nous soupçonnons bien nos défauts et nos inclinations fâcheuses; nos lacunes congénitales et les mauvais plis acquis par l'habitude ne nous échappent pas entièrement; mais nous n'affectionnons guère de nous appesantir à les considérer. Il nous arrive même d'y fermer plus ou moins volontairement les yeux, au point d'en venir à n'y plus prendre garde. Rien n'est plus dommageable à cet effort de rectification de nous-même qui est la loi de toute âme chrétienne soucieuse de répondre, par la grâce du Sauveur, à l'appel de son Dieu : soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait (*Mt.*, v, 48).

Notre prochain, par les jugements qu'il porte à notre endroit, est pour nous un miroir dans lequel il est souhaitable que nous consentions à nous regarder quelquefois. Miroir dont il faut user avec discrétion, certes, car il lui arrive d'être quelque peu déformant. Un religieux qui ne manquait pas d'expérience aimait à répéter que nous sommes, à coup sûr, à la fois meilleurs et pires que ce que les autres pensent de nous. Pires, car il est des recoins de notre conscience qui échappent à leur regard et dont seul est témoin le Dieu qui sonde les reins et les cœurs. On se rappelle, à ce sujet, le mot d'un de nos grands chrétiens du siècle dernier : « Je ne sais pas ce qu'est la conscience d'un criminel, mais je connais celle d'un honnête homme et c'est horrible! » Meilleurs, car le jugement de notre prochain n'est pas toujours animé de la bienveillance qui, seule, rend perspicace parce qu'elle ne nous soupçonne pas d'intentions malignes auxquelles nous sommes, d'ordinaire, étrangers. S'il ne faut donc pas retenir tous les traits qu'accuse ce miroir, il n'en reste pas moins que nous aurions tort de n'en retenir aucun. C'est affaire de discernement et de sincère retour sur soi-même : une fois

attirée notre attention, à nous de juger en dernier ressort au terme d'un examen consciencieux et désintéressé.

∴

Ce que nous disons d'un point de vue individuel, pourquoi ne l'appliquerions-nous pas, avec les réserves et les précautions qui s'imposent en toute transposition de ce genre, au point de vue collectif et social ? Et c'est au problème inter-confessionnel que nous pensons. Là aussi, il nous arrive aux uns et aux autres de ne pas avoir de nous-mêmes une image fidèle parce que nous négligeons certains traits authentiques que le miroir d'autrui nous révèle, ou plus exactement nous révélerait si nous consentions à les considérer. C'est grandement dommage dans le domaine de la restauration de l'unité chrétienne, car comment opérer les rectifications que celle-ci suppose si l'on n'est pas conscient qu'elles sont à opérer ? Nous souffrons tous, dans quelque mesure, d'une sorte de « narcissisme confessionnel » qui nous fait nous complaire en une image trop flatteuse de nous-mêmes, sans prendre garde que ceux qui nous entourent refusent de nous y reconnaître parce que ce n'est pas ainsi qu'ils nous voient, et non sans raison parfois. Il serait bon que nous nous montrions ici plus attentifs à nous rendre compte de ce que vraiment nous sommes, en nous aidant dans cet effort de la part qu'y peut prendre autrui.

On nous comprendrait mal, pourtant, si l'on pensait que nous invitons par là à suivre une mode assez répandue aujourd'hui et qui porte à se complaire en la critique de son propre milieu. Nous ne sommes certes pas les premiers à dénoncer le conformisme du non-conformisme qui reste le mal, explicable mais non pas entièrement excusable, d'une génération. La mode à laquelle nous faisons allusion n'est pas sans parenté avec cette attitude d'esprit et, plus que celle-ci encore, elle relève d'une manière de « masochisme spirituel » qui ne dénote pas un parfait équilibre mental. Non. Ce à quoi nous voudrions voir s'ouvrir les chrétiens de toutes confessions, c'est à une vue objective des déficiences, de fait sinon toujours de principe, que décèle une opinion d'autrui passée elle-même au crible d'un discernement lucide et désintéressé. C'est le bienfait le moins contestable des rapports allant se multipliant entre membres de confessions diverses que cette vue plus objective de soi-même acquise en des conversations confiantes où une « charité sans feinte » sait faire trouver à une vérité pénible à entendre le chemin de l'esprit.

∴

Ce serait d'ailleurs limiter indûment le champ d'application du principe que nous évoquons que de le restreindre aux rap-

ports interconfessionnels. C'est au sein d'une même confession qu'il mérite d'être mis en honneur, s'il est vrai que les courants qui s'y affrontent ne trouvent pas toujours, l'un auprès de l'autre, la compréhension à laquelle ils ont droit. Et point n'est besoin que nous allions chercher nos exemples chez les autres. Est-il bien éloigné, dans l'Eglise catholique, le temps où le devoir de la correction fraternelle, qu'il s'agisse de doctrine ou d'orientation de l'action, s'il continuait à s'exercer, ne le faisait pourtant librement et sans risque que d'une manière assez unilatérale et presque à sens unique ? Le seul fait qu'un espoir soit né qu'il en puisse être désormais autrement a provoqué dans nombre de nos milieux un sentiment remarquable de détente. Le souci que, depuis le premier instant de son pontificat, le pape Jean XXIII semble avoir manifesté d'ausculter, pour ainsi dire, tout le corps de l'Eglise dans l'universalité de ses membres, qu'il s'agisse d'extension géographique, de degrés de culture ou d'échelonnement hiérarchique, pourrait bien contribuer à permettre à nos frères séparés de mieux discerner le « vrai visage » de notre Eglise que les travaux et les décisions du concile annoncé sont appelés à manifester.

A ceux qui, depuis de nombreuses années ou de façon récente, ont pris à cœur le grand problème de la restauration de l'unité chrétienne incombe la responsabilité de faire partager aux futurs Pères du concile l'expérience acquise dans leurs contacts avec leurs frères séparés et les fruits de la réflexion que ces contacts leur ont suggérée. La presse a beaucoup épilogué sur une présence éventuelle des diverses confessions non catholiques à cette assemblée. Récemment, le Souverain Pontife s'adressant aux recteurs des Universités catholiques reçus en audience précisait que, dans sa pensée, c'est « en offrant le spectacle de la cohésion, de l'unité, de la concorde de la sainte Eglise de Dieu » que le concile devait être « par sa nature même » une invitation à l'unité. Il ne semble donc pas — et une simple réflexion sur la façon dont se présente actuellement le problème de l'unité chrétienne eût pu suffire à le faire conclure — qu'une telle présence soit envisagée dans le cadre même de cette assemblée, ce qu'au demeurant la législation canonique actuelle rendrait pour le moins difficile. Il n'en est que plus important pour ceux qui y prendront part d'y apporter cet élément nécessaire de renouveau puisé, après l'avoir épurée, dans l'image que nous renvoient de nous-mêmes à la fois le miroir de nos frères séparés et celui de nos propres frères. Nous pensons en particulier, par ces derniers mots, à nos frères d'Orient pour qui notre Eglise n'a pas toujours été la demeure fraternelle, ouverte à toutes les légitimes aspirations et à toutes les enrichissantes différences, qu'ils avaient espéré trouver. Ah! si les Latins que nous sommes consentaient enfin à se regarder avec les yeux de leurs frères d'Orient et si ceux-ci — qu'ils nous soient unis ou que malheureusement, ils soient encore séparés —

voulaient bien nous rendre même justice, quels espoirs ne seraient pas permis! Combien deviendrait plus effective cette note de catholicité dont nous avons parfois peut-être plus d'inclination à nous prévaloir que d'empressement à la réaliser dans toute l'étendue et l'authenticité de ses exigences et de ses implications!

∴

« Pour une catholicité toujours plus authentique », *tel pourrait être, selon, nous, le leitmotiv du prochain concile. Il répondrait ainsi à la commune requête — diverse en ses applications — tant de la recherche de l'unité chrétienne que de l'expansion « missionnaire » dans la totale acception de ce mot.*

ISTINA.

Pour un dialogue œcuménique spirituel

M.-J. Le Guillou, O. P.

L'article du P. André Louf, que nous publions dans cette revue, revêt une grande importance : il souligne à la fois l'ampleur que peut prendre le dialogue œcuménique dans une véritable atmosphère d'émulation spirituelle et la profondeur proprement contemplative dans laquelle il doit se développer. Il vient ainsi rappeler dans quel climat de vérité et de recueillement, moines catholiques et moines orthodoxes se rencontrent les uns les autres dans l'amour de la vérité pour le service de l'Église de Dieu : l'article d'un moine orthodoxe roumain nous avait fait entendre l'écho de l'Orient (Voir Istina, *1958, 3 et 4), le présent article nous dit la communion spirituelle dans laquelle se sent un moine catholique avec la pensée traditionnelle orientale sur le monachisme.*

J'ai, pour ma part, une grande joie à présenter cet article : il me permet, en effet, d'acquitter une dette de reconnaissance envers les moines du mont Athos, qui m'ont reçu avec une hospitalité si fraternelle pendant un mois en 1956. Après un séjour de huit mois dans le milieu orthodoxe grec, j'ai eu en effet la faveur, pendant une période malheureusement trop courte, de mener la vie des moines de la sainte Montagne : c'était comme le couronnement d'un séjour qui m'a révélé la vie du monde orthodoxe grec.

Comme tous ceux, je pense, qui aiment le mont Athos et sa vie monastique, j'y ai éprouvé une grande joie et une grande tristesse.

Joie très profonde de se sentir en communion avec la tradition ancienne du monachisme : avec les fameuses laures des déserts d'Égypte, de Palestine, de Mésopotamie, les couvents d'Asie Mineure et de Constantinople; joie d'un contact vivant avec la grande tradition byzantine qui demeure là encore miraculeusement, malgré les invasions et les occupations; joie, par-delà certaines misères trop apparentes, de rencontrer de véritables moines tout donnés au Seigneur, des communautés, comme celles de Grégoriou, Dyonisiou, Constamonitou, Agiou Paulou, de véritables ermites rappelant le temps des Pères; joie, enfin et surtout, de l'absolu d'un témoignage à la profondeur de l'ascèse ancienne et à la continuité de la prière pure.

Tristesse aussi profonde de voir ce monachisme ancien se recruter de plus en plus difficilement et s'étioler assez rapidement. La sainte Montagne, qui a surmonté tant d'épreuves et qui aborde son second millénaire depuis l'arrivée de saint Athanase à l'Athos en 958, serait-elle vouée au déclin définitif ?

Fort heureusement des signes avant-coureurs d'un renouveau nous parviennent. Le moine Théoclite, avec lequel j'ai eu le bonheur de m'entretenir et qui m'a fait l'impression d'un moine authentique profondément amoureux de toute sa tradition monastique, nous a donné un livre, intitulé Entre ciel et terre, *qui est précisément l'objet du présent dialogue œcuménique. Il doit nous donner bientôt un nouveau livre sur Nicodème l'Hagiorite et sa parole commence à se répandre dans toute la Grèce. Il a fait quelques conférences à Salonique — comme d'ailleurs son higoumène, le P. Gabriel — et il vient d'en faire une en novembre 1958 à Athènes; ce dernier fait mérite d'être signalé : il marque sans doute un tournant dans la pensée religieuse grecque, car il eût été impensable il y a seulement quelques années.*

En lisant les lignes qui vont suivre, le lecteur occidental ne devra jamais oublier que le mont Athos — disons plutôt, avec nos frères orthodoxes, la sainte Montagne — représente comme le bastion de l'Orthodoxie, véritable lien entre les diverses autocéphalies. Au cours de ses dix siècles d'existence, il a tellement rayonné sur le monde orthodoxe qu'il est devenu une réalité historique pour la vie de l'Orthodoxie.

La longue expérience monastique, formée en Égypte et en Moyen-Orient, puis à Byzance, a trouvé sa dernière forme dans un monachisme d'un type assez spécial, le monachisme athonite : la première institution fondée par saint Athanase au Xe siècle a trouvé des imitateurs et au cours des siècles la presqu'île du mont Athos est devenu le siège de vingt grands monastères, sans compter le très grand nombre d'autres établissements monastiques (skites, etc.) dans lesquels s'est en quelque sorte déposée la richesse spirituelle et religieuse de Byzance.

Dès la naissance, en effet, de la vie monastique sur la sainte Montagne, les autorités ecclésiastiques et politiques byzantines prirent conscience des possibilités que la péninsule offrait pour le déploiement d'une authentique vie spirituelle. C'est ce qui explique que l'intérêt des Patriarches et des empereurs byzantins n'a jamais manqué et qu'après la chute de Constantinople les souverains des pays orthodoxes (serbes, moldaves ou russes) se penchèrent toujours avec sollicitude sur lui.

Très rapidement la sainte Montagne exerça une mission sur les peuples orthodoxes qui se trouvaient au nord de la frontière byzantine : de nombreux moines slaves et géorgiens vinrent trouver au mont Athos l'exemple de la vie monastique qui leur permettrait de réorganiser le monachisme de leur propre pays. Aussi peut-on dire que si pour la Grèce et Byzance la sainte Montagne représentait un grand centre spirituel, pour les autres pays orthodoxes, il est une source de vie spirituelle et même une source d'élaborations théologiques. Un grand nombre d'évêques ou de moines fameux, qui se sont distingués dans le monde slave et géorgien par leur sainteté et leur rôle éducatif ou civilisateur, n'étaient que de fidèles disciples des monastères de l'Athos. C'est ainsi par exemple que le mont Athos devint le berceau de la vie monastique en Russie et l'école théologique du monde slave du sud : la plupart des traductions de livres théologiques patristiques en langue slave ont été l'œuvre de la sainte Montagne.

La richesse spirituelle de la sainte Montagne attira même des Occi-

dentaux et des moines bénédictins, les Amalfitains, s'installèrent, malheureusement pour trop peu de temps, à l'Athos. Certains rapports se maintinrent même par-delà le schisme et en plein XVIIe siècle encore les Athonites auraient été disposés à accueillir des moines occidentaux s'ils avaient pu avoir eux-mêmes en contrepartie un couvent à Rome.

C'est donc, pour une part, le cœur de l'Orthodoxie qui est intéressé par le dialogue actuel, dont nous ne pouvons que souhaiter le développement. Ce dialogue est de plus en plus possible : l'Occident redécouvre, en effet, la signification profonde de la vie érémitique et de nombreux essais sont aujourd'hui en cours; n'est-ce pas le gage d'une meilleure compréhension de l'Orient et d'une émulation spirituelle qui ne peut manquer de porter des fruits ? Puissent nos frères orthodoxes redonner à la sainte Montagne sa grandeur passée; puissent aussi un jour prochain, des moines russes retrouver leur place de choix dans ce concert monastique de l'Athos. Nombreux sont ceux qui le désirent. Que dès maintenant notre prière s'élève vers Dieu pour que la vie monastique puisse s'épanouir en plénitude chez nos frères orthodoxes.

La sainte Montagne pourrait peut-être un jour redevenir un grand centre spirituel où l'Orient et l'Occident se rencontreraient : c'est le souhait de Mgr Nathanael, qui dirige l'école de formation des moines de l'Athos; c'est aussi le souhait de M. Constantopoulos, le gouverneur si dévoué et si délicatement compréhensif de la vie monastique sur la sainte Montagne.

L'intérêt des moines d'Occident pour la sainte Montagne leur sera, nous l'espérons du moins, un réconfort et une aide.

LA VIE MONASTIQUE

vue par un moine du mont Athos

M. André Louf, O.C.S.O.

Les bons livres sur le mont Athos sont rares. L'intérêt de l'auteur occidental, même croyant, est trop souvent limité au tourisme et à la science, ou tout simplement piqué par l'insolite, pour réussir à percer le mystère du monachisme athonite. Le livre que nous présentons ici constitue, au jugement d'un spécialiste, « la meilleure réponse à tous les récits touristiques plus ou moins romancés et aux images folkloriques qui encombrent notre littérature[1] ». En effet, son auteur est lui-même

1. Dom Gr. Bainbridge, O.S.B., dans un compte rendu très bienveillant de Theoklitos Dionysiatos, Μεταξὺ οὐρανοῦ καὶ γῆς, Astir, Athènes 1956, dans *Irenikon*, 30 (1957), p. 337. La présentation très soignée du livre fait honneur à la maison Astir d'Athènes. Quatre icônes modernes en couleurs et un bon nombre de vignettes simples, mais alertes illustrent le volume. Quelques coquilles seulement : p. 65, ligne 10, lire : ἀνεργέσεως; p. 68, ligne 37, lire : ὁ χριστιανικὸς; p. 72, ligne 32, lire : δύναται; p. 107, ligne 32, lire : σημασία.

moine du mont Athos, du monastère de Saint-Denis. Bien qu'écrit en un grec moderne « katarevousa », en somme assez lisible, ce volume risque de ne pas rencontrer en Occident l'attention qu'il mérite. Nous avons pensé que plus d'un lecteur s'intéressant à l'Orient et à sa vie monastique, et même aux problèmes que cette dernière soulève aujourd'hui en Occident, serait heureux de pouvoir en recueillir un écho plus ample.

La langue comme le genre littéraire du livre s'efforcent de créer le climat de dignité légèrement archaïsant qui semblait convenir à l'expression d'une pensée qui se veut traditionnelle. Tout est rédigé en forme de dialogue platonicien. L'auteur qui écrit à la première personne, réside occasionnellement dans l'hôtellerie d'un monastère de l'Athos, ce qui lui donne l'occasion de faire la connaissance de deux laïcs en tournée sur la sainte Montagne. Le premier est un théologien de métier — on sait que dans l'Orthodoxie la théologie est souvent enseignée par des laïcs — qui doit représenter l'aile avancée de la pensée orthodoxe. Le second, son ami, est un juriste incroyant et blasé dont l'esprit tout profane au début devra s'ouvrir peu à peu à une meilleure compréhension de la vie monastique. Un moine du Cénobion, relativement jeune encore, le P. Chrysostome les y reçoit et les discussions peuvent commencer. Plus tard, un vieillard, le P. Théolipte, viendra à la rescousse de son confrère avec la maturité d'une longue expérience cénobitique. Ce sera l'occasion de reprendre les échanges à un niveau plus profond. Finalement, un ermite descendu comme par hasard de son ermitage vers le monastère dont il dépend se verra contraint d'apporter la réponse définitive aux points d'interrogation que la vie des moines a posés aux visiteurs. On le voit, le livre est fort bien composé et les réponses des différents moines reflètent fidèlement les étapes d'une maturité progressive à l'intérieur même de l'expérience monastique.

Quel était donc le problème qui hantait ces hôtes? Sous les traits d'un théologien croyant sans doute, mais fortement teinté de rationalisme, l'auteur a voulu donner un écho de certaines discussions récentes au sein de l'Orthodoxie grecque. Bien sûr, on n'attend pas d'un moine de l'Athos que cet écho soit fidèle jusque dans les nuances, mais on peut être assuré que la tendance dénoncée avec vigueur ne manque pas d'objectivité. C'est à l'occasion de la vie monastique que l'erreur d'optique se décèle, et ce fait significatif sera peut-être assez neuf pour certains. Même dans l'Église byzantine, on semble donc s'être posé la question de l'utilité d'une vie uniquement contemplative. Cette apologie se définit d'ailleurs comme une « présentation de la spiritualité de l'Église orientale et des présupposés (théologiques) de son existence et de son rôle » (p. 7). L'auteur se plaint d'une tendance à minimiser les exigences ascétiques du christianisme sur lesquelles est jeté un discrédit qui se prolonge normalement jusque sur l'institution monastique. Il polémise en particulier avec une étude récente qui, ayant étudié le monachisme dans son développement historique, avait conclu à une déviation de la forme athonite — strictement contemplative, on le sait — de sa fonction essentielle. La fuite du monde, pratiquée par les premiers ermites, aurait été heureusement « christianisée » par l'institution cénobitique. Celle-ci allait obliger ces « fuyards » à pratiquer de nouveau la vie de charité

dans la communauté restreinte du Cénobion. Cette exigence ne subsisterait-elle pas aujourd'hui? Ne conviendrait-il pas encore maintenant d'orienter ces légions monastiques de l'Athos vers un apostolat que certaines époques semblaient avoir admis (pp. 22-24)?

Au cours des discussions, le théologien laïc incarne ces hésitations. Sa grande objection est celle de la charité. Le monachisme serait né de facteurs non chrétiens (p. 106), car là où la charité effective fait défaut, l'esprit chrétien ne peut trouver de quoi s'épanouir. Le christianisme n'est-il pas « la religion de la communion et de la charité par excellence » (p. 14)? Non pas que la virginité soit à blâmer. Elle existait dans l'Église primitive, mais elle y était déjà tout orientée vers son service (p. 16). D'ailleurs, saint Antoine a quitté un jour son ermitage pour aller prêcher à Alexandrie contre l'hérésie. Encore, le théologien accepterait-il un instant, et à défaut de mieux, de ménager la vie cénobitique, car la charité peut y trouver à s'exercer. Mais l'ermite? Son existence n'est-elle pas d'avance désavouée par le principe fondamental de notre religion, formulée comme une « nécessité absolue de mettre en évidence des relations mutuelles de charité, qui sont le signe distinctif de toute institution digne du nom de chrétienne » (p. 18)?

La réponse de nos moines athonites est lucide et nuancée[2]. Il y a amour et amour. Il y a la « psychose de la bienfaisance » (p. 21) à laquelle notre théologien ramène inconsciemment la charité, et il y a le grand Amour des saints qui s'adresse à ses proches parce qu'il est solidement enraciné en Dieu. Penser que n'importe quelle œuvre extérieure de charité puisse sauver, c'est se leurrer en « sous-estimant les exigences du christianisme ». Il faut être riche avant de donner (p. 21). Il faut aimer Dieu avant d'aimer parfaitement ses semblables. Ces distinctions rappellent celle, fameuse, de saint Thomas entre le rayonnement du contemplatif dans la *vita mixta*, et ce rayonnement, bien inférieur dans sa pensée, d'une charité qui s'occupe « totaliter... in occupatione exteriori... circa exteriores actiones[3] ». Dans cette perspective, comme le remarque très bien l'auteur, les œuvres charitables, comme les autres « travaux » de l'ascèse, ne sont que des moyens au service de la contemplation qui établira les affections du moine en Dieu avant tout. Comment un Amour capable de se limiter à ce monde, pourrait-il être confondu avec la grande Agapè de la Révélation? Toutes les œuvres de bienfaisance réunies ne peuvent éteindre sa soif (p. 22). En ce sens, l'auteur a quelque droit d'affirmer que « le christianisme est profondément égocentrique ». Mais ce salut de l'individu, l'auteur aura l'occasion de le répéter, n'enlève pas à celui-ci sa place communautaire dans l'Église, bien au contraire. Car, et cette remarque vaut la peine d'être relevée, pourquoi le Seigneur a-t-il finalement prescrit la charité? Est-ce au profit des pauvres et des miséreux, ceux qu'il a par ailleurs béatifiés comme les privilégiés de son Royaume? Non. Le christianisme n'a pas la mission ni la prétention de remédier à la pauvreté et à la misère. Il les assume volontiers afin de leur

2. Exceptons quelques unilatéralités dans les formules du P. Chrysostome, à la seule page 20.

3. *Summa Theol.*, IIa-IIae, 188, 6, corpus.

donner leur véritable sens. Quant à ceux qui possèdent, « les œuvres de charité ont été prescrites, non pour le bien des pauvres, mais pour le propre bien de ceux qui les pratiquent[4] » (p. 20). Il nous semble que cette remarque rend exactement la perspective de la Tradition en matière de bienfaisance sociale. Diadoque de Photicé, par exemple, avait écrit avec la même liberté : « C'est d'après ce que nous avons que le Seigneur nous demandera compte de nos aumônes, non d'après ce que nous n'avons pas » (*Chap. Spir.*, n° 66). Elle peut nous éclairer au sujet de nos tendances à confondre la Révélation avec un certain opportunisme commandé inconsciemment par des courants d'opinion à l'ordre du jour. Le rayonnement social des chrétiens doit être la transparence de l'Agapè divine, sans profaner celle-ci en l'intégrant trop unilatéralement à une finalité de bien-être matériel.

Le rayonnement de la charité chrétienne a donc son rôle reconnu par l'auteur, mais visiblement un rôle de second plan. Cela n'implique pourtant pas que tout homme qui n'a pas encore atteint le plein affranchissement de ses passions puisse se dispenser de cette charité effective : « Non! Bienheureux celui qui fait son devoir dans le milieu où il habite et qui y pratique le bien. L'amour des hommes est la plus grande des vertus. » Mais il faut se libérer de l'idée que ces œuvres seraient le dernier mot du christianisme. De fait, il se pourra qu'elles soient « indice de la charité », mais l'authenticité de cet indice reste « ambiguë ». Pour le chrétien, il n'y aura qu'une solution valable et sûre, celle de « faire accompagner sa charité du sentiment de son état de pécheur » (p. 48). L'humilité de son geste sera la seule garantie effective contre les illusions. Et ceci est un trait essentiel, et combien évangélique, de la spiritualité orthodoxe.

La réponse définitive aux difficultés du théologien sera donnée par des notes spirituelles recueillies dans l'ermitage où un vieil ami du P. Théolipte vient d'expirer. Elles précisent l'origine de sa vocation pour le désert. En voici des extraits que nous supposons authentiques :

> Lorsque encore enfant, nourri par les enseignements de ma pieuse mère et par l'étude des saints livres de notre Église, j'eus reconnu le caractère fugace de cette vie présente, et que j'eus cru dans la vérité, la bonté et la beauté de notre Dieu éternel; quand une force intérieure m'eut convaincu dans la grâce de la filiation divine que nous avons reçue; quand je réfléchis sur les exigences de la pureté du cœur que le Seigneur Jésus nous demande, alors, je pleurais à la fois de joie et de crainte: De joie, à cause de la grandeur et de la richesse de la bonté du Seigneur envers nous. De crainte aussi de me soustraire à son Amour...
>
> Son Amour envers moi, et mon Amour pour celui qui a été crucifié pour moi absorbaient tout mon esprit et mon cœur veillait sans cesse...
>
> Ayant achevé le cycle de mes études, jeune homme à l'esprit mûri, je faisais face à mon avenir... Une force invincible me poussait vers les déserts loin du monde, pour y méditer, y faire l'expérience de Dieu et vivre en lui... une soif de l'Absolu me brûlait...

4. Bergson écrit de même dans *Les Deux Sources* : « Ce n'est pas pour les pauvres, c'est pour lui que le riche doit faire abandon de sa richesse », Éd. P.U.F., 1948, p. 58.

Mais en même temps je me sentais impressionné par un souci de charité envers mes semblables et mes frères dans la foi du Seigneur. Je considérais comme un impérieux devoir de rester dans le monde. Mais ce devoir m'apparut aussi dans toute sa relativité : mon dévouement envers deux ou trois, ou même davantage de frères, n'aurait qu'une signification limitée. Je n'y trouverais ni le repos de mon esprit, ni la satisfaction de mon idéal...

Tout mon être se trouvait alors divisé entre deux forces contradictoires. Devoir de charité et désir de Dieu distendaient de leur antithèse ma pauvre âme. Le devoir et la droite raison me suggéraient que d'aller vivre seul était de l'égoïsme. Le désir de Dieu et la force de mon expérience essayaient de me convaincre que tous les devoirs envers les hommes sont remplis par la charité envers le Seigneur. Au milieu de cette lutte d'agonie, mon désir m'apparaissait comme la vérité, mais elle était impossible à prouver, et le devoir me semblait un ordre, mais il était bien sec... Mon Dieu, indiquez-moi le chemin à prendre... Mais je vous remercie, Seigneur, votre charité est sortie victorieuse[5] (pp. 94-95).

*
* *

Quel peut être alors le sens positif de cette fuite des hommes, si elle n'est pas une infidélité égoïste au devoir de la charité ? Comment formuler théologiquement le besoin auquel correspond cet exode d'un humain ? En glanant de-ci, de-là dans l'ouvrage, nous pourrions y trouver nombre de belles définitions de la vie monastique. Elle est un « drame divin », drame de l'amour (p. 10). Le but du moine est de « se purifier le cœur » (p. 20) en « vivant en extrême pauvreté et luttant contre ses passions » (p. 45), afin d'arriver à « voir Dieu, l'extrêmement désirable... » (p. 10). Le genre littéraire adopté par l'auteur et un plan nécessairement commandé par l'évolution des personnages mis en scène ne lui ont pas permis de systématiser ses conceptions. Essayons un peu de grouper les différents aspects de la vie monastique auxquels son livre touche.

Ce qui frappe en premier lieu nos trois visiteurs des monastères athonites est l'aspect de renoncement et de pénitence, bien plus accentué qu'il ne l'est aujourd'hui dans aucun monastère latin. L'auteur ne s'en cache d'ailleurs pas dans le portrait qu'il nous brosse de ses ermites, par exemple :

Existences blêmes, pâles et nobles, qui ont tout sacrifié et tout estimé de la balayure afin de gagner le Christ. Êtres calmes et sereins qui se sont consumés de leur propre ardeur; qui ont expiré agenouillés dans la pénombre de leurs grottes pauvres et humides; âmes pures *dont le monde n'était pas digne* (Hébr., 11, 38)[6]... elles étaient venues comme des inconnues au milieu

5. Que la vie contemplative soit un signe plus expressif de la charité que la vie active, c'est aussi l'enseignement de saint Thomas : *Summa Theol.*, IIa-IIae, 182, 2, ad primum : « Multo expressius (caritatis) signum est quod aliquis, praetermissis omnibus quae ad hanc vitam pertinent, soli divinae contemplationi vacare delectetur. »

6. Dans son texte l'auteur insère souvent entre guillemets des citations bibliques ou patristiques, sans en donner la référence. Nous reproduisons les guillemets, ajoutant les références dans la mesure du possible.

d'inconnus, étrangères et exilées, passant de la mort à la vie vers l'au-delà de la lumière éternelle, silencieuses, saintes, solitaires, humbles et inconnues, dignes de *mourir afin de vivre* (p. 10).

Il ne s'agit pas seulement de la mort physique à laquelle le moine se prépare dans la joie, mais bien de cette mort de tous les jours qu'il vit dans l'ascèse. Il accepte d'être le « pauvre du Christ » pour devenir ici-bas « philosophe de la vie et de la mort » et réaliser ce mystère de l'ascèse chrétienne qui « renonce au présent à cause du futur, au passager à cause de l'éternel ». Non sans goûter ici-bas les arrhes de la possession future :

Vous mourez de la mort vivifiante, et vos âmes pleines de l'expérience d'une vie sainte s'élargissent à la mesure de visions de mondes immatériels, et attendent dans la paix, la foi, l'espérance et la charité, la venue de celui qu'elles ont connu comme l'Amour crucifié dans les extases et les contemplations de leurs incessantes et très saintes prières (p. 10).

Ce choix nécessaire entre ce qui passe et ce qui demeure n'implique évidemment aucun dualisme (p. 102), si ce n'est celui, historique, que la Bible elle-même nous enseigne au sujet d'un monde *positus in maligno* (1 Jo., 5, 19) (p. 53). Cette perspective essentielle au christianisme commande une longue discussion au sujet de l'insensibilité des moines athonites à la beauté d'une nature, dont les touristes apprécient le charme exceptionnel (pp. 33-40). Disons tout de suite que la qualité de mainte description de la nature révèle chez l'auteur du livre une sensibilité d'artiste. Moins qu'un autre il aurait pu se résigner à éviter cette question. Il la résout en faisant de la beauté matérielle un premier degré encore imparfait et insuffisant vers la beauté spirituelle que seule une âme purifiée par la grâce est capable de percevoir. Suivons un peu cette discussion. Voici le P. Théolipte qui parle :

— Sur cette sainte presqu'île tout est revêtu de profondeur métaphysique. L'apparence extérieure de l'Athos et la beauté de ses lignes sont pleines de signification mystique. Je ne sais pas, peut-être est-ce la longueur de mon séjour ici ou mon amour pour la vie monastique qui me font voir les choses ainsi. Mais, dans le ciel d'azur de l'Athos, il me semble toujours voir des chœurs d'anges qui louent le Seigneur. Au printemps, c'est comme si j'entendais des mélodies divines venant des régions d'en-haut. Les tempêtes troublent à l'improviste ma paix, car elles savent être très sauvages. Mais les cyclones sont l'accompagnement sonore de ma prière qui sourd des profondeurs. Je converse avec les fleurs... oh, comme elles sont gracieuses ! A l'aurore, il me semble que les buissons pleins de sève montante et de désirs cachés se disputent avec l'herbe humide qui voile pudiquement la terre vierge. Et dans les cimes dentelées de la sainte Montagne avec ses promontoires pointus qui l'entourent nombreux, mêlés à l'écume éclatante d'une mer en fureur, c'est comme si je discernais une couronne d'épines, signe expressif du martyre de ses moines... mais aussi symbole de la couronne de la juste rétribution attendue de la part de l'arbitre des luttes spirituelles, le Seigneur Jésus.

— Si la poésie est une transposition de données matérielles en sentiments esthétiques, alors, vénérable vieillard, vous êtes un admirable poète, dit le théologien.

Le P. Théolipte sourit avec gravité.

— Je ne suis nullement poète, mon cher, reprit-il. Comme moine il m'est impossible d'être poète, dans le sens usuel du terme. La taille d'homme du moine est une taille spirituelle. Les jeux de lumières, les rythmes, les formes et les couleurs y sont pour la joie des petits. Mais *le visage de ce monde passe* (1 Cor., 7, 31), et le moine poursuit l'éternel.

— Mais alors, comment se fait-il que vous parliez d'une manière si poétique si vous prétendez ne pas sentir en poète ? interrogea le théologien.

— Le moine n'est pas un poète et ne s'occupe point des choses d'art. Vous faites une confusion trop évidente entre spiritualité et esthétique. Je me sers de certaines formes bien définies, mais pour exprimer des choses qui transcendent le monde. Je ne m'arrête pas à ces formes. Je ne demeure pas fixé en admiration devant les beautés de la terre, mais tout simplement, je les dépasse. Le but des veilles et des efforts et fatigues journaliers du moine est la purification des nombreuses excroissances de son cœur. Il nous reste donc bien peu de temps pour le romantisme, conclut le vieillard et il se tut.

— Le moine ne ressent donc pas la beauté de la nature ? insista le théologien.

— Il ne faut pas qu'il la ressente, répondit le vieux moine. Ou mieux, s'il la ressent, même du point de vue esthétique, il se demandera comment se libérer d'un sentiment qui prouve que son cœur est encore divisé. Car une partie en est restée tournée vers les choses de la terre, alors qu'il aurait fallu se simplifier entièrement et se vider de tout désir pour Dieu. La lutte du moine est une ascèse austère. Il est bien artiste et poète, mais d'un autre monde (pp. 41-42).

Avouons que cette ascèse est exigeante, mais l'auteur se refuse toute illusion sur l'ambiguïté d'une âme qui est encore esclave des passions :

L'âme qui n'est pas contemplative, et qui ne possède donc pas la pureté du cœur qui mène à la contemplation de Dieu, regarde le monde extérieur à travers le prisme de ses passions. Comment la contemplation de belles formes pourrait-elle lui être utile alors ? (p. 42).

On l'a vu, pour le moine athonite, le but des labeurs de l'ascèse est la « pureté du cœur ». Nous aurons encore à préciser, toujours selon la pensée de l'auteur, cette notion si capitale dans la spiritualité byzantine. Notons dès maintenant comment cette purification est très nettement conçue comme un retour vers la dignité première de la créature, perdue par la faute du péché. Il est intéressant de pouvoir relever cette notion parfaitement patristique sous la plume d'un spirituel moderne. Il faut se souvenir en effet que la terminologie byzantine a été ici fort peu touchée par le vocabulaire (en dépendance d'Aristote, mais filtré à travers Descartes) qui est presque toujours le nôtre. Pour les Pères grecs, la vraie nature humaine était celle que nous possédions avant la chute. Elle est déjà restaurée dans le Christ, mais le baptême qui n'a fait que nous en infuser le germe, doit nécessairement être complété et prolongé par les efforts de l'ascèse. Car même après le sacrement, bien des fruits du péché qui se sont surajoutés au cœur de l'homme et en ont troublé la pureté, sont demeurés. Ces proliférations étrangères à la nature humaine, ce sont les passions dans le corps, mais surtout, leur complice secret, le tourbillon des pensées dans l'esprit. Il suffit de dépouiller progressivement le

cœur de ces différents parasites par les efforts de l'ascèse, pour donner au germe de la grâce l'occasion de reconquérir la situation perdue. Ainsi, mortifier ses passions, assurer par le souvenir continuel de Dieu la pureté de sa prière contre la multiplicité distrayante des pensées, c'est retrouver son véritable être.

La vérité chrétienne est tellement simple, que si nos cœurs savaient rester purs et simples, nous n'aurions aucun besoin de tant de raisons et d'une si lourde charge de vaines pensées (p. 59).

Or, précisément,

l'idéal monastique n'est rien d'autre que la pleine révélation de l'âme. Avec la séparation du monde, le recueillement, la solitude, l'âme se retrouve elle-même... Le recueillement de l'âme vers le monde spirituel peut se comparer au retour du fils prodigue vers le foyer de son père. Les puissances de l'âme qui ont été dissipées par une vie mauvaise se concentrent de nouveau sur elle-même. L'âme se retrouve (pp. 66-67).

Arrêtons-nous un instant à un autre aspect de ce rôle primordial que l'auteur, à la suite de ses maîtres byzantins, donne au cœur comme organe de la vie spirituelle. Le cœur est aussi un instrument privilégié de connaissance spirituelle. C'est là d'ailleurs un héritage biblique, le cœur comme on le sait étant pour le Sémite la faculté de connaissance par excellence. Notre auteur le définit comme « expérience divine de la charité » (p. 30). Cette expérience de contact avec Dieu avait été enlevée par le péché et les « labeurs de l'ascèse » — pour employer un mot très en honneur dans la spiritualité byzantine et qui aujourd'hui ferait frémir plus d'un d'entre nous — doivent la reconquérir. Ainsi le cœur est « l'organe le plus noble de l'homme », qui peut seul comprendre les profondes réalités du christianisme. Notre religion est une vie

et nous ne pouvons la comprendre théoriquement, si nous ne vivons pas les commandements... Le Christ ne nous a pas tracé un complexe de théories, mais il a dressé le plan de la vie de l'âme. Chaque fois que nous nous émerveillons devant la beauté et la grandeur du saint Évangile, il faut savoir que nous ne jouissons de cette expérience que dans la mesure où nous vivons de l'Évangile. Quand nous aimerons le Seigneur et quand nous aurons *crucifié notre chair avec ses passions et ses concupiscences* (Gal., 5, 24), alors nous comprendrons *le grand mystère de la piété* (1 Tit., 3, 16) de saint Paul (pp. 54-55).

Dans tout le livre, cette « connaissance par le cœur » s'allie avec une certaine dose de méfiance envers les méthodes rationnelles en théologie comme en spiritualité. Ces « mesures logiques » ne sont que des vieilles outres dont l'Évangile nous dit qu'elles se rompent quand nous y mettons le vin nouveau de la Parole (p. 22). Ces « acrobaties philosophiques » ne peuvent prévaloir contre le témoignage de l'Écriture et l'autorité des Pères (p. 31). Non pas que l'intelligence se voie interdire toute participation et tout accès au domaine religieux. Mais elle doit accepter des limites : la dialectique est utile « jusqu'à un certain point, au-delà duquel elle ne sert plus à rien » (p. 52). Ce souci de garder une

perspective vitale et existentielle à toute expression de la vérité révélée est une caractéristique de la réflexion orthodoxe. Elle reflète fidèlement une attitude traditionnelle dans l'Église et il serait faux d'y voir toujours un anti-intellectualisme mal éclairé[7]. Pourtant, on lit et étudie au mont Athos, et nous sommes reconnaissants à l'auteur de nous en avoir dit un mot :

> Les pères de la sainte Montagne étudient avec beaucoup de zèle les Pères en y consacrant le temps requis, car selon le divin Chrysostome, l'étude est elle-même une prière (p. 128).

L'auteur estime même l'étude absolument indispensable pour que l'expérience mystique ne fasse pas sortir le moine des limites de l'Orthodoxie :

> Pour connaître le trajet de notre vie mystique dans le Christ, nous utilisons les saintes Écritures et les saints Pères, nous orientant dès le début vers la pureté du cœur, qui, une fois acquise, ne laisse plus entrer aucune erreur, car elle est entièrement illuminée par la lumière de Dieu. Malheur à l'ermite qui se fie à ses propres idées et qui les laisserait se répercuter sur la mer dangereuse des douceurs de son cœur, sans quelque guide expérimenté. *Malheur au solitaire, car il est un homme sans conseil et son propre ennemi* (Eccle., 4, 10). Nous ne nous occupons pourtant nullement de recherches qui n'ont pas de relation avec cette orientation spirituelle. Mais nous étudions tous les thèmes conduisant vers la mystique, non seulement chez les Orientaux, mais aussi chez les Occidentaux et chez les philosophes — et même dans les religions à mystère — dans la mesure évidemment où le permet notre vie solitaire (pp. 119-120).

Pour le moine oriental, cette pureté du cœur, nous l'avons déjà noté, consiste dans une redécouverte de la dignité surnaturelle recréée en lui par le baptême. A la fois moyen et conséquence de cette redécouverte est la prière « pure », « continuelle » ou « spirituelle », mieux connue aujourd'hui sous le nom de « Prière de Jésus[8] ». Elle a défini les efforts spirituels de l'hésychasme et de saint Grégoire Palamas. L'auteur nous en parle longuement (pp. 116 s.). Il distingue très bien ce qui sépare radicalement le recueillement de l'âme qui au baptême a reçu l'image divine en soi, de toute introversion purement philosophique. C'est à l'intérieur de lui-même, dans son « cœur », grâce à l'invocation incessante du Nom de Jésus — véritable Présence selon toute la force biblique

7. On a récemment mis en lumière comment la tradition occidentale a su faire écho à cette préoccupation. Voir Dom Jean Leclercq, *L'amour des Lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957. Il est frappant et consolant à la fois de retrouver la même orientation, fortement systématisée d'ailleurs, dans un article récent du *Journal du Patriarcat de Moscou*, 1956, n° 6, pp. 66-54, Prêtre P. Viktorov, « L'assimilation des vérités dogmatiques par la conscience humaine » (en russe).

8. Voir Un Moine de l'Église d'Orient, *Sur l'usage de la prière de Jésus*, Chevetogne 1952. (En anglais, texte légèrement plus développé : *On the Invocation of the Name of Jesus*, The fellowship of St. Alban and St. Sergius, London, 1953.) Du même, *La prière de Jésus. Sa genèse et son développement dans la tradition spirituelle byzantino-slave*. Chevetogne 1952.

du terme —, que le mystique va pour ainsi dire réveiller, non seulement le souvenir, mais la personne vivante du Seigneur, dans laquelle il se transformera progressivement. Ainsi c'est la Personne de Jésus rendue présente activement par la puissance surnaturelle du Nom invoqué, qui est le principe de la divinisation. Grâce à elle participant à la lumière divine, que les perspectives théologiques traditionnellement propres à l'Orthodoxie qualifient d' « incréée », le moine devient lui-même comme « incréé » en Dieu, par l'opération de l'Esprit. A la fin du volume, l'archimandrite du monastère, un R. P. Eusèbe[9], résume cette doctrine. Voici quelques extraits de son intervention (pp. 127-128) :

Il est tout à fait exact que la pureté de la vie et la réflexion font les hommes spirituels. Dans le christianisme cette pureté de vie est plus haute que toute autre dignité. Mais quand nous parlons de pureté, nous visons l'homme spirituel dans toute sa profondeur. Car *celui qui a le cœur pur verra Dieu* (Mat., 5, 8). Les mystiques possèdent par expérience la conviction que le « cœur » est la source inépuisable de la connaissance divine, car ils sont devenus théologiens sans études mais par une révélation, selon la Parole du Seigneur : *Personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils a bien voulu le révéler* (Lc, 10, 22). Les saints Pères ne donnaient le titre de *théologiens* qu'à ceux qui avaient le cœur pur... Dans le christianisme c'est grâce au saint baptême où l'homme renaît et retrouve sa dignité primitive et où le cœur est illuminé par les énergies du Saint-Esprit, que ce dernier devient l'organe par excellence de la connaissance surnaturelle, et comme la sphère propre où les hommes de Dieu cultivent une mystique très profonde.

Il reste toujours vrai pourtant que cette mystique implique chez l'homme déchu l'austère ascèse dont il a été question. Le pieux ermite le rappellera à la suite de son Supérieur, en des termes dont la résonance christologique mérite d'être notée :

Pour atteindre à ce terme, pour devenir « sans-passion », impassible, dans le sens patristique et non dans le sens stoïcien du mot, il faut des labeurs et du temps, la vie dure, le jeûne, les veilles, les prières, les sueurs *comme des gouttes de sang* (Lc, 22, 44), la vie humble, le mépris, la crucifixion, la transfixion du côté, le fiel et le vinaigre, l'abandon de tous, les insultes de sots confrères crucifiés avec nous, les blasphèmes des passants... et, ensuite, la Résurrection dans le Seigneur, la Pâque dans l'incorruptibilité de la sainteté...! (pp. 128-129).

On ne pouvait mieux dire comment la spiritualité athonite est toujours en étroite référence au mystère du Christ et de sa Résurrection.

Quelles que puissent être les formules que nous employons pour désigner cette vie mystique, c'est bien toujours, en Orient comme en Occident, dans l'amour du Christ que celle-ci se résume. Amour et expérience rendus possibles par notre incorporation à l'Église l'épouse mystique du

9. Notons en passant que le Révérend Père est discrètement loué pour son « esprit d'adaptation », sachant distinguer entre l'essentiel et la « lettre qui tue » (p. 126). Heureux détail, digne d'être relevé!

Seigneur (p. 108) et vécus par le moine dans le mystère de son silence qui intrigue toujours si fortement le visiteur. Mais laissons encore la parole à l'ermite :

— Mon frère, c'est dans le silence que se cache la philosophie la plus profonde du christianisme; c'est elle qui réalise dans notre âme cette transformation inexprimable. Le charme de l'esprit en silence et, grâce à ce silence, brûlant d'éloquence, ne peut être expliqué. Car notre silence en ce lieu de passage et d'exil qu'est la terre cache le mystère de notre âme qui a soif de sa patrie céleste. Saint Isaac (le Syrien) dit que toutes nos vertus ensemble ne peuvent se comparer à la vertu du silence. Je suppose qu'au ciel, le silence réalisera cette ardente harmonie dans laquelle les saints et les esprits bienheureux s'agrandissent à l'infini, tournoyant dans des univers de lumières et d'indicibles douceurs divines... Croyez-moi, continua l'ermite, il n'y a qu'une seule chose qui soit vraie. Cette chose règne sur le trône de grandeur et s'étend jusqu'à la plus petite ombre de la plus insignifiante des créatures. Elle s'appelle *Agapè, l'Amour*. Elle est la source de laquelle s'écoule sans cesse hors de la cité de Dieu le fleuve de grâce qui arrose toute la création pour la rendre vivante. Elle est selon le prophète David : *l'abîme invoquant l'abîme* (Ps. 41, 8), car insondable comme l'abîme, elle s'essaie dans un infini à la terrifiante contemplation de la Divinité. Elle a tout créé et contient tout. Elle a tout engendré et réchauffe tout. Elle inspire et dirige tout. Elle est le sceau de la création et le symbole du Créateur, le gigantesque diamant qui projette ses rayons au centre de la couronne du Très-Haut, beau au-delà de toute expression. L'Agapè est l'explication de la création.

— Comment pouvons-nous acquérir l'Amour en nos cœurs, mon père ? dis-je en interrompant l'ermite. Nous qui sommes des êtres si vils, comment pouvons-nous devenir dignes de la charité du Seigneur ?

— Comment acquérir la charité ? reprit l'ermite en secouant la tête et en séchant des larmes avec un pan de son manteau. Vous me demandez comment faire pour que le Christ habite en nos cœurs. Comment, mon frère, sinon par la charité ? Et comment pourrions-nous attirer le Christ en nous, si ce n'est par la pureté de notre cœur ? Et comment acquérir cette pureté si ce n'est en observant les commandements ? Et comment pratiquer les commandements sans larmes et sans prières et sans labeurs ? Rappelez-vous ce que nos Pères disaient : « Donne ton sang et reçois l'Esprit... » (*Apophl. Patrum*, P. G., 65, 258) (p. 83).

Pendant de longues pages de son livre, l'auteur s'efforce de prouver l'originalité de la mystique chrétienne en face de certains mystiques profanes, et surtout vis-à-vis du néo-platonisme. Cette intention ne ferait que rencontrer un accord parfait en Occident. Nous ne croyons pourtant pas qu'il faille pour cela soutenir à tout prix (jusqu'à en faire un dogme de la foi, ou peu s'en faut!) l'authenticité apostolique du pseudo-Denys l'Aréopagite (pp. 73-79). Aucun historien ne suivra l'auteur sur ce chemin, sans pourtant penser à nier l'authenticité chrétienne des grands maîtres de la spiritualité byzantine, dont la plupart sont d'ailleurs bien moins redevables au pseudo-Denys que l'auteur ne semble le supposer. Il nous permettra d'ajouter qu'une saine critique historique, tout en situant loyalement le corpus dionysien dans la période convenable, serait d'un sérieux appoint pour celui qui souhaiterait souscrire plus pleinement encore aux présupposés théologiques de l'auteur.

⁂

Cette attention portée à l'expérience mystique et le souci louable de la défendre de tout reproche d'ésotérisme montrent à quel point l'auteur la considère comme une partie essentielle de l'expérience monastique. Au centre du monachisme, elle en est une « fonction très particulière ». La Mystique est appelée le « Saint des Saints » à l'intérieur d'une vie qui se compare déjà au « Saint » (p. 107). Or, si la pureté du cœur jointe à la solitude conduit nécessairement à cette prière spirituelle, on ne sera pas étonné de recueillir tout au long du livre les indices d'une préférence très nette pour la vie érémitique, encore toujours en pleine floraison sur la sainte Montagne. Pour l'auteur l'érémitisme est « la forme monastique par excellence » (p. 21).

Tous les Pères considèrent le cénobitisme comme un régime préalable destiné à la purification, ou comme un adjuvant à la faiblesse humaine et un moyen préventif contre les illusions possibles de la vie hésychaste... La vie cénobitique n'est que le « gymnase » des petits (p. 24).

Sans doute faudrait-il tempérer cette prétendue unanimité des Pères par les témoignages opposés d'un saint Basile ou d'un saint Théodore le Studite, mais il reste vrai que la tradition monastique orientale a toujours gardé une nostalgie invincible de la vie érémitique, intégrée à son souci extrême de l'authenticité du désert. Pour l'auteur, en tout cas, le cénobite semble se définir par une certaine carence provisoire de cette expérience extrême (p. 98), car il demeure divisé et tiraillé par les nombreux soucis d'une vie communautaire forcément organisée en grand (pp. 98 et 110). Même le P. Chrysostome et le cénobite chevronné qu'est le P. Théolipte partagent très modestement cette conception de la primauté absolue de la vie érémitique (p. 112). Nous douterions plutôt que tous les cénobites du mont Athos souscrivent avec la même ferveur à cette affirmation, au moins en pratique[10]. Saint Jean Climaque par exemple, que l'auteur aime pourtant citer, avait lui aussi constaté que le degré de la pureté du cœur était nécessairement moins élevé chez les cénobites. Mais il les tenait excusés grâce à la générosité de leur obéissance[11]. On pourra regretter que l'auteur ne nous ait rien dit sur cette portée de l'obéissance monastique dans le Cénobion. Il n'en reste pas moins vrai que les ermites et les reclus, tant en Orient qu'en Occident, demeurent les représentants privilégiés de la poussée de l'Esprit qui appelle les moines à tout quitter pour être à Dieu seul[12]. Mais ce sont là des cas-limites auxquels tous peu-

10. Voir une autre source authentiquement athonite : Archimandrite Sophrony, *Le Staretz Sylvain* (en russe), Paris 1952. Des faits relatés aux pages 108-109, il ressort que les Supérieurs de l'Athos ne donnent qu'à bon escient la permission de se fixer au désert, et que cette réserve implique une haute estime de la vie commune, aussi traditionnelle que le sentiment unanime de la supériorité de la vie érémitique.

11. *Scala Claustralum*, 4. P. G. 88, 713D : « Dieu n'exige pas la prière sans distractions à ceux qui obéissent. »

12. Récemment la Sacrée Congrégation des religieux a bien voulu pourvoir canoniquement à la situation des ermites de l'Église latine. C'est là un nouveau et heureux symptôme de « Retour aux sources ».

vent humblement aspirer, mais que n'atteindront que ceux qui dans la bénédiction de leur supérieur percevront un appel exceptionnel.

Les ermites passent leur temps dans la prière et le travail manuel. Ils montent sur le bois sec du Crucifié, pour y exprimer leur grande douleur devant la face très douce du Seigneur — le savent-ils ? l'ignorent-ils ? Dieu le sait — et pour s'émouvoir à tel point devant ce corps meurtri qu'aucun d'eux ne peut le contempler sans pleurer. Ils vivent comme les *oiseaux du ciel* (Mt., 6, 26), dont il est question dans l'Évangile. Ils ne sèment, ne moissonnent, ni n'engrangent, car ils ne possèdent rien. Le Seigneur seul est leur nourriture. Leurs vêtements sont plus beaux que les lis des champs, car ils sont revêtus du Christ et ils se parent des vertus comme de couronnes lumineuses et invisibles. Ils ont réduit au strict minimum leurs besoins, afin d'être libres et au-dessus de tout. Ils ont appris la sagesse d'une extrême sobriété, et d'être humbles de pensées. Ils sont dans la joie à cause des biens futurs, en vue desquels ils ont renoncé aux biens présents et corruptibles. Avant de se faire moine, certains d'entre eux étaient fort riches (p. 81).

La littérature courante au sujet du mont Athos ne contient généralement que peu de détails sur la vie de ces ermites. Les étrangers ne visitent guère que les grands monastères, car même les « skites »[13] et les « kellia » (petits monastères de pauvreté et d'observances plus rigoureuses, ne contenant que cinq ou six moines, ou moins encore) se trouvent généralement déjà à une distance respectable. D'ailleurs on le sait, certains de ces ermitages sont d'accès difficile sinon dangereux. A l'Athos on les appelle les « nids d'aigle » (p. 84). Mais ce nom est davantage symbole de l'envolée mystique dans les espaces de l'Amour dont seul Dieu est témoin. Notre auteur a eu l'excellente idée de mettre dans la bouche du P. Théolipte le récit simple et captivant de son amitié avec le vieil ermite qui fut son Père spirituel jusqu'à sa mort. Ce coup d'œil dans la vie si inconnue des ermites de l'Athos, venant d'un témoin que nous pouvons croire renseigné, trahit un tel accent de sincérité, que nous n'avons pas pu résister à la tentation d'en traduire quelques pages. Nous les publions à la fin de cet article avec la gracieuse permission de la maison « Astir » d'Athènes, à laquelle va notre profonde gratitude.

Ces récits arrachent un cri spontané à toute conscience chrétienne : une pareille vie n'est plus de ce monde! Cette impression cache une profonde intuition théologique. Au sein de l'Église, le moine est déjà partiellement arrivé au Royaume futur. L'auteur se plaît à souligner cet aspect de la vie monastique. Le titre de son livre l'insinuait déjà : *Entre ciel et terre*. Le moine est appelé à s'initier dès ici-bas à la vie angélique que tout chrétien vivra dans l'au-delà. Par la partie la plus profonde de son être, il fait déjà partie d'un autre monde. C'est là au moins une vocation qui se réalise progressivement dans les labeurs de la pénitence, témoin cette phrase de saint Basile qui est cité à l'appui : « Par l'ascèse,

13. De σκήτος, abréviation de ἀσκητήριον, et non de Scété (premier désert monastique en Égypte) comme on le lit quelquefois.

nous passons à un autre monde » (p. 53). Le moine vit déjà dans « une autre sphère » (p. 43). Il devrait être « ἐξώκοσμος » « en dehors du monde » (p. 28). Voici d'ailleurs les termes émouvants dans lesquels l'auteur entend le Seigneur l'appeler à la vie monastique. Ils impliquent un programme :

« Le moine est un Naziréen consacré à Dieu, une sorte de météore entre le ciel et la terre. Dieu l'enlève du monde et de ses soucis, il le sépare du tumulte, des occasions de vaine gloire, des conforts d'ici-bas, de tout ce qui sent les odeurs de la poussière de la terre. Il le libère de charges bien lourdes pour l'introduire dans le monde bienheureux et paradisiaque de la philosophie éminente du Christ. Il le revêt d'un vêtement angélique et il l'aide à chausser les sandales pour la « préparation de l'Évangile de la paix » (Eph., 6, 15). Et il lui dit : « Je t'ai libéré des soucis du monde et des épines de ton cœur, et je t'ai élevé à la dignité d'un esprit qui me sert. Dans le monde, prisonnier de ses institutions et de ses maux inévitables, tu n'aurais su t'approcher de moi que difficilement — si tu es jamais digne de m'approcher — pour écouter ma voix. C'est à peine si tu m'y aurais connu et c'est plus rarement encore que tu t'y serais souvenu de moi. Je t'enlève à toutes les obligations civiles qui correspondent à la situation des hommes dans le monde. Je te libère de l'esclavage des besoins humains. Et je t'appelle plus proche de moi pour te faire l'égal en honneur de mes armées angéliques, et pour te consacrer à la plus belle tâche qui ait jamais été confiée à des hommes. Je désire que sans cesse tu sois en prière devant ma bonté, pour toi-même et pour tes frères, et que tu les aides tous dans leurs besoins spirituels, dans la mesure où cette vocation te le permet. Il te faut devenir un aigle de l'esprit, planant plus haut que les faiblesses et les passions des hommes. Un Amour séraphique pour moi doit brûler nuit et jour comme une lampe dans ta poitrine. Le temps ne passera plus pour toi. Tu demeureras accroché à une contemplation sans paroles, dans une sainte ivresse, jamais rassasié de la douceur de ma gloire. Ange, je t'appelle ! » (pp. 28-29).

Dans la pensée de l'auteur, la vocation du moine, et spécialement de l'ermite, consiste donc dans cette gageure de la grâce qu'est l'anticipation du Royaume qui vient. Dans l'évolution de l'Histoire du Salut, les monastères sont déjà des « oasis du divin », « un rappel continuel du Royaume des cieux » (p. 58). Selon la belle et profonde formule que l'auteur emprunte à saint Grégoire Palamas, les ermites sont « les prophètes de la Nouvelle Alliance, les hérauts du Royaume qui vient » (p. 84). Dans l'Église qui a hérité la fonction prophétique du Christ, ils condensent en eux comme en des cas-limites mais nécessaires, les réalités annoncées pour l'éon futur. Comme les prophètes et les saints de l'Ancienne Alliance anticipaient les énergies de la Nouvelle Alliance que le Christ allait apporter[14], ainsi le saint ascète possède déjà charismatiquement la plénitude à laquelle l'Église ne participera dans son ensemble qu'après le retour de son Seigneur. Ici-bas, là où est le saint, là où est le charismatique — et une vocation monastique qui aboutit réellement est-elle autre chose ? — là est déjà le Royaume (p. 85).

Loin d'être des étrangers dans l'Église, ou même des fuyards hors

14. *Summa Theol.*, Ia IIae, 107, 1, ad 3 : « Secundum hoc ad Novum Testamentum pertinebant. »

de ses rangs, le moine et le solitaire ont leur place spirituelle au cœur même de l'Église, ne fût-ce qu'en raison de l'intercession que le Seigneur leur a confiée. L'auteur y revient à plusieurs reprises (pp. 46, 70 et 120). Mais, à un niveau plus profond, le moine est encore plus nécessaire à l'Église par sa seule situation ecclésiologique qui est la situation de la « sainteté ». Car dans les œuvres de son ascèse et dans la pureté de son cœur et de son union au Seigneur, l'Église avance réellement vers son Époux. La séparation matérielle du reclus, purement extérieure et superficielle, d'avec les communautés ecclésiales est largement compensée par le lien de charité qui l'unit avec elles devant Dieu (p. 30). Le monachisme est vraiment le levain ontologique de l'Église, son levier le plus secret : « Sans lui, celle-ci ne peut se soulever ni révéler sa puissance intérieure. L'idéal du monachisme réalise le but final de l'Église et chaque fois que celui-ci donne vie à de nouvelles branches, la gracieuse Épouse du Christ rayonne davantage de vertu et de gloire » (p. 28). C'est pourquoi « le dessein du monachisme est le présupposé de toute théologie de l'Église » (p. 31), car il en constitue comme le « noyau et l'essence » (p. 50). Loin d'être d'importation étrangère et suspecte, la vie ascétique et contemplative est une si pleine réalisation du message évangélique que l'auteur n'hésite pas à l'appeler « consubstantielle à l'Église » (p. 69). « Elle est le nerf de l'Orthodoxie » (p. 82). Sans ses moines, « celle-ci a perdu son contenu » (p. 134). On se souviendra de la parole de Berdjaev, que l'auteur cite d'ailleurs à la page 131 : « L'Orthodoxie est plus ascétique que le christianisme occidental; elle est essentiellement une religion monastique. » Situation de fait sans doute, mais tendance à une opposition qui ne pourrait se justifier entre disciples d'un même évangile et de deux traditions spirituelles qui se recoupent si souvent.

Ce désir d'intégrer le monachisme à une théologie de l'Église méritait d'être relevé. Sans doute, dans l'esprit de l'auteur cette intégration n'est présente qu'à l'état implicite. Son but n'était d'ailleurs pas d'écrire *ex professo* une réflexion théologique sur l'état monastique. Seuls un grand amour de son sujet et une aussi grande sincérité commandent chez lui l'audace de cette perspective qui, à n'en pas douter, est celle de la Tradition qu'il représente fidèlement. Leur premier étonnement dépassé — si étonnement il y avait — souhaitons que les théologiens occidentaux qui se pencheraient sur cette tâche enregistrent avec reconnaissance ce témoignage vécu. Quand il nous vient du mont Athos, il n'est pas permis de douter de son authenticité.

Le lecteur se demandera si ce livre dont nous venons de résumer les idées principales représente réellement tout l'Athos. Il va de soi qu'il nous peint surtout un idéal. L'auteur n'avait pas à s'arrêter aux petits côtés de toute réalisation humaine auxquels le touriste occidental prête trop d'attention. Tous, nous vivons bien trop au-dessous de ce que nous voudrions être, pour ne pas laisser à nos frères le privilège d'être jugé sur leur idéal et non sur ses pauvres réalisations. Le livre contient d'ail-

leurs un accent d'authenticité qui ne peut qu'émouvoir. Nous avons pourtant déjà fait quelques réserves au sujet de la présentation de l'idéal athonite, assez unilatéralement orientée vers la pratique de la prière pure. Cette orientation représente sans doute l'aspect le plus attirant de la vie monastique telle qu'elle est encore aujourd'hui vécue sur la sainte Montagne. Assez fortement influencée par l'histoire de l'Athos au cours des siècles, en particulier par la lutte et la victoire hésychastes, telle que la reflète fidèlement le livre du P. Theoklite, elle n'épuise pas la richesse traditionnelle du monachisme byzantin. Nous pensons toujours que le Cénobion y joue un rôle presque aussi important qu'en Occident, en pratique du moins, bien que la porte vers un désert et une solitude plus absolus ne soit jamais entièrement fermée, bien au contraire. Mais l'auteur avait sans doute le droit de centrer son apologie autour d'un aspect qui avait pu heurter davantage ses contemporains, aspect d'ailleurs essentiel.

Parmi ces éléments de la vie monastique, un lecteur occidental sera étonné de ne trouver aucune allusion à l'office choral, l'*opus Dei* bénédictin. Mais ce silence aussi est instructif. Il nous apprend que dans une perspective orientale, la liturgie n'est aucunement l'apanage de la vie monastique. Si en Occident elle est devenue une « spécialité » des moines, au moins dans un temps déjà révolu mais encore proche, c'est uniquement parce que les chrétientés, qui sont ses vrais centres, avaient malheureusement désappris de la vivre. Ceci n'a jamais été le cas pour l'Orthodoxie où la liturgie a toujours été plus ou moins participée par tous les chrétiens. Elle connaît d'ailleurs une richesse et un développement remarquables dans les monastères cénobitiques de l'Athos. Là comme dans la paroisse, elle n'est que l'expression parfaite du culte d'une communauté. Mais précisément, en ceci la communauté monastique ne se distingue pas des autres communautés chrétiennes vivant dans le monde si ce n'est qu'elle célébrera ce culte aussi parfaitement que possible. On sait d'ailleurs que ce n'est guère que dans les monastères que les très longs offices byzantins sont exécutés intégralement. Il n'en va pas de même pour les ermites. Dans le monachisme byzantin, la progression par degré dans la vie monastique comporte même une certaine libération progressive des éléments liturgiques. Celle-ci n'est complète que chez ceux qui, munis de la bénédiction de leur Supérieur, s'en vont vivre définitivement en vrais reclus dans les fameux « nids d'aigles » dont il a été question. L'auteur n'avait donc pas à présenter la liturgie comme un élément spécifiquement monastique. On pourrait même dire que dans la tradition byzantine, malgré les splendeurs des rites et des chants dont la liturgie aime à se revêtir dans les grands monastères, celle-ci ne se trouve pas exactement dans le prolongement du dynamisme qui fait progresser la vocation monastique. Cette tendance peut d'ailleurs être regardée comme une des constantes de l'histoire monastique et une comparaison avec l'histoire d'orientations analogues dans la vie monastique occidentale pourrait être instructive. Camaldoli, la Chartreuse et Cîteaux, avec leur désir de simplifier la liturgie, témoignent d'une tendance identique. Mais la différence entre ses expressions orientales et occidentales est qu'en Orient cette tendance a su garder toute la souplesse

de son dynamisme vital épousant sans heurts la grande variété des vocations individuelles, tandis qu'en Occident — selon un phénomène caractéristique et sans doute inévitable du génie latin — elle a été vite institutionnalisée dans des formes rigides et plus ou moins définitives, hors desquelles les moines normalement ne peuvent plus évoluer[15].

Le moine occidental qui a essayé de pénétrer le témoignage de son frère oriental ne peut fermer ce livre sans qu'une grande joie s'empare de lui. Au-delà de formules différentes, il a eu si souvent l'impression de reconnaître le visage de son propre idéal. Il a senti l'authenticité d'une apologie où il a pu facilement deviner la présence de l'Esprit. Il ne peut quitter ce volume qu'en renouvelant sa conviction profonde dans le rôle œcuménique de toute vraie sainteté, dans celui surtout de la vie monastique dans la mesure où celle-ci atteint son idéal. Disons ici bien simplement notre peine de ne pas avoir trouvé dans ce livre toute la compréhension de l'Église romaine qu'on aurait pu souhaiter. Il est vrai, l'auteur semble bien admettre que l'Église latine possède encore de « vrais moines » (p. 96) — et ces lignes voudraient être un témoignage du profond écho que son livre a suscité parmi eux —, mais il se trompe en assimilant à des moines au sens traditionnel du mot les nombreux ordres et congrégations actifs qui seraient les premiers à refuser cette qualification. Jeu facile alors que de critiquer un « activisme » jugé déplacé. Et puis, est-il si sûr que saint Thomas aurait réduit la théologie à un « système immanent à ce monde » (p. 31) ? En plus, quel serait le théologien latin qui refuserait de signer que « ce n'est pas par les souffrances (prises en soi)... mais bien par l'humilité et la charité qu'on participe à la Rédemption » (p. 98) ? Mais avant de jeter la pierre à l'auteur, demandons-nous sincèrement ce qui dans notre comportement a pu être involontairement cause de telles méprises[16]. Pourtant, l'auteur

15. Le cas le plus frappant, illustrant cette tendance bien latine, est celui de l'Ordre des Camaldules. Saint Romuald avait étudié le monachisme des laures palestiniennes dans le but d'implanter celui-ci en Occident. Monastères conçus selon un triple degré progressif : cénobion avec la vie commune pour les débutants, vie érémitique mitigée, puis réclusion complète. Cet idéal d'une parfaite souplesse orientale a été progressivement institutionnalisé. En 1935, il y avait trois *congrégations* autonomes de Camaldules : une de vie cénobitique, une autre de vie érémitique mitigée, et une troisième de vie érémitique de type cartusien ! Le malaise permanent d'un Ordre comme celui des Carmes ne proviendrait-il pas aussi pour l'essentiel du problème pratiquement insoluble de retrouver la souplesse d'un idéal monastique typiquement oriental à l'intérieur de cadres institutionnels dont la rigidité (souvent salutaire à plus d'un point de vue, il faut l'ajouter loyalement) doit tout au génie latin et fort peu à l'élan spirituel des origines ?

16. Un exemple dans le domaine monastique suffira. Depuis les quelques siècles où ils sont unis à l'Église romaine, toutes les Églises uniates ont vu évoluer leurs antiques institutions religieuses, primitivement monastiques, vers des formes de vie active, et cela indubitablement sous l'influence de l'exemple des religieux latins actifs qu'ils côtoyaient sans cesse dans leurs pays. Depuis la récente promulgation du Droit canon oriental « *de Religiosis* », cette évolution est un fait accompli et officiellement entériné. A part deux exceptions

nous en voudra-t-il d'affirmer qu'il a quelque peu trahi ainsi le témoignage du véritable Athos ? Les saints qui sont réellement mus par l'Esprit de Dieu, ne sentent-ils pas d'instinct l'action du même Esprit chez des frères séparés[17] ?

Bien souvent dans l'histoire de l'Église, un monachisme trop impliqué dans les structures de cette terre, a été en fait une arme puissante au service de l'hétérodoxie ou du schisme. Il n'a pu jouer ce rôle qu'en trahissant l'esprit de ses origines. Au début de sa glorieuse histoire, le mont Athos a été le symbole vivant de la communion entre toutes les Églises chrétiennes, puisque même des moines latins étaient venus se cacher dans ses flancs en quête d'une doctrine spirituelle[18]. S'il est vrai, comme l'auteur du livre aime à le souligner, que les moines constituent le « noyau » de l'Église (p. 50), n'est-il pas permis d'espérer que de part et d'autre des hommes qui ont généreusement quitté toutes les apparences trompeuses de cette terre afin de se prêter au développement suprême de leur grâce de chrétien, finiront un jour, à force de fidélité et d'absolu, à se rencontrer comme malgré eux, dans cette Unité qui fut le suprême désir de leur Maître. Si le monachisme, son ascèse et sa mystique sont essentiellement d'Église, ils sont aussi essentiellement œcuméniques, et seul le Seigneur peut prévoir la portée et l'aboutissement final de leur commune fidélité au même idéal.

14 février 1959.

(numériquement négligeables), tous ces ordres anciennement monastiques sont désormais simplement assimilés aux congrégations modernes. Leurs religieux ne sont plus des moines. Cette situation était aujourd'hui le point final inévitable d'une évolution de plusieurs siècles, mais elle n'a pas encore fini de nous peiner profondément. A partir de tels faits, se passant sous les yeux de nos frères orthodoxes, au sein de fractions d'Églises qui faisaient jadis partie des leurs, on excusera plus facilement le jugement sévère de l'auteur.

17. Nous n'en voudrions comme preuve qu'un vrai « *Fioretto* » qu'on peut lire dans la vie du Staretz Sylvain, moine russe du monastère de Saint-Panteléimon sur l'Athos, mort en odeur de sainteté le 11 septembre 1938 (par le R. P. Archimandrite Sophrony, Paris 1952 (en russe), pp. 29-30). Le saint moine y reprend le zèle et les méthodes peu iréniques d'un jeune archimandrite missionnaire.

18. Voir Dom O. Rousseau, O.S.B., *L'ancien monastère bénédictin du Mont Athos*, dans *Rev. lit. et monast.*, 1929, pp. 250 ss.

DOCUMENT

RÉCIT DE LA MORT D'UN ERMITE

(Extrait de « Μεταξὺ ουρανοῦ καὶ γῆς », pp. 86-93)

L'ermite Nicodème a vécu cinquante ans, sans interruption, dans un « nid d'aigle » auprès des monastères du sommet sud-est de l'Athos. Durant cinquante longues années, de sa « guérite » surnaturelle, il a écouté le profond silence du désert. Il y a contemplé le soleil illuminant sa sainte et héroïque vieillesse, se levant toujours dans le même coin du ciel, décrivant sa même courbe bienfaisante *sur les justes et les injustes* (Mt., 5, 45). Pendant tout ce laps de temps il a vu son ermitage se baigner silencieusement, comme dans une mer, dans les tendres nuances de la lumière des astres et de la lune. Oh! ce bonheur, sur lequel il naviguait. Il jouissait de l'intime conviction de se trouver déjà dans l'antichambre des joies éternelles. Tant de fois ses ferventes prières sont montées vers le ciel, accompagnées par le bruit des tempêtes sur l'Athos. Tant de fois, les hymnes spirituelles sourdant des profondeurs de son cœur, se sont fait entendre dans l'inexprimable paix du désert, comme un bruissement d'ailes angéliques, vers l'heure où les esprits s'entretiennent dans une parfaite harmonie, durant les nuits bénies et argentées de la sainte Montagne. Mon ami, l'ermite Nicodème, pouvait avoir quatre-vingts ans. Son extérieur était vénérable, tout illuminé par le saint reflet d'une âme entièrement purifiée dans le Christ. Il pouvait passer pour la douceur incarnée, tant il reflétait le paisible dynamisme du divin amour qui habitait son cœur. Il était habitué à se taire toujours. Son silence m'a été une bien éloquente leçon. Mais lorsqu'il consentait à me parler quand même, lentement et avec une profondeur étonnante, sa parole me captivait entièrement. Son visage rayonnait habituellement une clarté qu'on ne fixait qu'avec peine et dans mon imagination je me trouvais souvent comme insensiblement transporté sur le Thabor. Mon Dieu, qu'il est difficile à décrire, ce vieil ascète! De longs cheveux blancs comme la neige entouraient avec simplicité et dignité le saint visage, descendant en grosses boucles volutées sur les épaules. Sa barbe était dure et blanche comme la laine, dévalant avec une douce violence, comme une cascade,

sur sa bure usée de moine. Tout blanchi comme il était, on l'aurait facilement pris pour un personnage échappé de la Bible. Pourtant, malgré cette entière simplicité d'ermite, il possédait en lui une dignité de sénateur romain et savait unir en sa personne l'austérité mesurée d'un sage de l'Hellade à la sainte et attirante douceur d'un moine de la Thébaïde du IVe siècle. Sa vie était pure comme le lis. Dans son esprit il avait su garder la simplicité et l'absence de toute malice, propres à l'enfance. Mais son intelligence était profonde. Il avait bénéficié d'une formation chrétienne exceptionnelle et d'une éducation très soignée, ce qui lui avait permis de pénétrer dans l'esprit des Pères, qu'il avait chéris dès un âge encore tendre, et de connaître parfaitement les anciens auteurs de la Grèce. Il avait une affection particulière pour l'idéalisme lumineux de Platon et savait apprécier l'austère morale de Socrate. Mais, au plus profond de son cœur, ces « ombres » comme il appelait la philosophie, avaient été complètement dissipées par la lumière de la très sainte Croix du Seigneur. L'Amour avait fini par bannir toute étude.

— « Je suis crucifié avec lui, me répétait-il souvent. Il exhalait littéralement « Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié » (1 Cor., 2, 2). Pour mon ami l'ermite, la Croix était son seul amour. Que de choses ne m'a-t-il pas racontées à son sujet! Son culte mystique pour la Croix le conduisait à des transports d'extase. Un soir, il me parla d'un certain ermite que l'église latine vénère comme un saint, que son amour passionné pour la Croix du Seigneur et son ardent désir d'y participer, avaient tant fait souffrir spirituellement jusqu'à lui dessiner sur le front les traces de la couronne d'épines, et dans ses mains et ses pieds les stigmates des clous, et dans son côté la plaie de la lance. Ces plaies, ajouta-t-il lentement, ses confrères ne les ont aperçues qu'après sa mort... Et il se tut... Il resta ainsi submergé par le silence. Cette histoire m'avait fait une impression profonde et sollicitait ma curiosité. Je me torturais l'esprit pour savoir pourquoi le vieillard avait bien pu me la raconter... Était-ce peut-être une allusion à lui-même? Tout me semblait possible pour mon saint ami. Comment n'avais-je jamais su remarquer cela, durant les quinze ans que je l'avais régulièrement visité? Je connaissais assez le vieillard pour savoir qu'il était un sage et que ses paroles étaient toujours profondes. Je me mis donc à réfléchir avec un grand désir. Qui sait? Peut-être arriverais-je à découvrir sur son front les traces de la couronne d'épines, sur ses mains et ses pieds les stigmates des clous, et sur son côté... mais comment pourrais-je jamais toucher à son côté? L'ascète était assis à côté de la petite fenêtre de l'ermitage et appuyait sa tête blanche contre la poitrine. Réfléchissait-il? priait-il?... Une invincible inquiétude pour en avoir le cœur net me travailla. Le soleil venait de se coucher. Je me levai donc de mon siège et, m'approchant de l'ermite, je m'apprêtai à étudier attentivement son front, ses mains et ses pieds, lorsque le bruit de la banquette dérangea son recueillement. Levant la tête, il m'aperçut penché au-dessus de ses mains.

— Que cherches-tu, frère Théolipte? me demanda le vieillard.

Bégayant de honte pour ma curiosité, je répondis par bribes et morceaux :

— Voir les stigmates des clous, mon Père...

L'ermite fixa sur moi un regard plein de joie, puis, soudain, fondit en larmes. Malgré moi, je me mis à pleurer avec lui. Une bonne heure se passa ainsi en pleurs silencieux. Dans le ciel d'azur, les premières étoiles s'étaient mises à briller. Le pauvre ermitage de mon ami exhalait un léger parfum, celui de l'offrande du soir, et se voilait lentement d'une sainte pénombre...

... Il me semblait que mon ami n'avait vu le jour que pour ne plus jamais mourir. Mieux encore, il me semblait être né pour la vie. Il était pur comme le teint d'ocre de son visage et, parce qu'il fleurissait tel un « lis des champs au milieu des épines » (Cant., 2, 1-2), la Toute Pure Marie, Patronne de la pureté, l'avait attiré depuis son âge le plus tendre sous « son manteau », sur la « sainte Montagne », afin qu'il ne tachât point ses vêtements.

Les histoires merveilleuses concernant l' « angélologie » des moines abondent. A travers les siècles, maint ascète entièrement spiritualisé par l'amour de Dieu aurait été jugé digne d'être servi et nourri par un ange. J'ignore si mon ami a bénéficié d'une telle faveur. Mais je puis croire qu'il n'était pas loin d'être changé lui-même en ange. Il était un ange incarné. Au début de notre amitié, souvent je n'arrivais même pas à le comprendre. Je me souviens encore d'une conversation d'il y a une quinzaine d'années. A un moment donné, il se tourna vers moi et me posa une question bien inattendue :

— Frère Théolipte, vis-tu ?

Je le regardai avec stupéfaction.

— Mon Père, répondis-je, je crois vivre.

Il secoua la tête d'une façon mystérieuse.

— Et vois-tu Dieu ? reprit-il.

Sur son visage se refléta une lueur du soleil couchant.

— Mais, mon Père, dis-je, un peu gêné par cette question incompréhensible, « personne n'a jamais vu Dieu » (Jean, 1, 18), et comment dites-vous...

— Mon enfant, me dit-il, crois-moi, Dieu se voit. Le Seigneur n'a-t-il pas dit : « Celui qui m'aime sera aimé par mon Père... et je me montrerai à lui (Jean, 14, 21) » ?

Et nous nous tûmes pendant un long moment.

Je ne puis entrer ici dans tous les détails, mais je considère mon amitié avec cet ermite comme une chose que je ne puis pas encore m'expliquer. Je le visitais une ou deux fois l'an et mon séjour près de lui ne se prolongeait jamais au-delà de quarante-huit heures. Pourtant, il m'a raconté bien des choses. Il avait pour moi une dilection toute spéciale et consentait à cause de moi à rompre son silence très aimé. Mais les autres ascètes dans cette partie du désert ne le connaissaient pas tous. Certains murmuraient même un peu contre lui, parce qu'il leur semblait qu'il les envoyait promener. Souvent il se contentait de leur dire :

— Mes frères, le Seigneur sait combien je vous aime tous.

Et après cela il se taisait de nouveau.

Souvent, je lui demandais de me raconter sa vie et les motifs de sa vocation monastique, mais il m'assurait que ma curiosité serait satisfaite après sa mort, puisque j'allais devenir son héritier spirituel et qu'il me

laisserait en plus de sa bibliothèque, ses notes écrites et son autobiographie. Ainsi j'aurais toute certitude à ce sujet. Lors de mon avant-dernière visite, au début du printemps, au moment des préparatifs pour quitter l'ermitage après deux jours de séjour, il me dit :

— Frère Théolipte, qui sait si maintenant nous ne nous voyons pas pour la dernière fois ?

— Non, non, mon Père, pas ainsi.

Je m'agenouillai selon mon habitude. Il me bénit et m'embrassa sur le front, visiblement ému. Les yeux pleins de larmes, je lui baisai la main droite, pris mon bâton de route et avant le lever du soleil j'étais déjà de retour dans mon saint monastère, l'âme renouvelée comme par un baptême grâce à cette sainte direction, mais aussi avec au cœur un vague sentiment de peine à cause de sa prophétie énigmatique. Les journées passèrent et je m'informai auprès des pauvres ermites de passage à l'abbaye au sujet de la santé de mon ami. Ainsi je restais dans le calme... Il y aurait eu bientôt cinq mois de cela, lorsqu'un beau matin, un disciple de mon ami m'apporta un billet inattendu de sa part. Je l'ouvris sur-le-champ et lus :

« Mon enfant dans le Seigneur, Théolipte.

« Le Seigneur m'appelle. Je suis dans la joie, car je vais passer à la lumière sans soir. Si je trouve grâce devant mon Maître, je prierai aussi pour ta charité. Viens aussi vite que possible, peut-être devanceras-tu encore mon départ. Sinon, je t'embrasse d'un saint baiser et je te laisse ma bibliothèque, mes notes personnelles et mon autobiographie. Adieu, frère, et souviens-toi des stigmates de mes clous.

Ton ami, Nicodème, ermite. »

Mes chers frères, la mort d'un ascète n'a rien de cette tristesse tragique des autres morts. Elle est simplement l'achèvement paisible d'une belle vie, pleine de foi, et le début d'une marche assurée vers l'éternité sans soir. Pour l'ascète, la mort est un but vers lequel il s'oriente chaque jour, et vers lequel il regarde avec une nostalgie mystique. Mais pour les autres frères et pour les amis de son entourage, la mort d'un saint constitue toujours une perte irréparable. Pour l'ermite en effet, la vie sur terre est un drame dans lequel se joue consciencieusement le combat inexorable et plein de dangers « avec les principautés et les puissances des ténèbres » (Éph., 6, 12). Mais le drame de cet athlète invisible est transformé dans une divine mystagogie. Un grand moine a dit : « Il faut que tout chrétien fasse l'expérience de l'agonie du Seigneur dans le jardin de Gethsémani. » C'est précisément cela qui arrive à l'athlète de l'ascèse : « Le martyre de la conscience » (Diadoque de Photicé, 100 chap., n° 94). De sorte que pour les hommes vraiment grands la mort signifie une libération, tant ce combat en raison de son caractère divin revêt chez eux une forme hautement dramatique. Elle est une dernière bénédiction du ciel. « Pour les justes la mort est un rafraîchissement... »

Les larmes aux yeux, je méditais tout cela avec compassion tandis que je prenais mon bâton de route et entreprenais la marche vers ce

désert qui est le plus éloigné de tout l'Athos. Je sentais toute ma petitesse, indigne que j'étais de devenir à cette heure le serviteur d'un si redoutable mystère. Un vénérable vieillard, dont la vie entière n'avait été que prière continuelle et un magnifique chant chrétien, m'appelait pour que je me tienne près de son lit de mort pour recueillir son dernier soupir. Je marchai d'un pas ferme vers mon ami qui était sur le point de monter là-haut. Tout en étant seul, je parlais sans cesse. « Oh! mon Dieu, me disais-je, voyez comment toutes les choses acquièrent une sainte transparence, quand le cœur de l'homme est ému de charité! Comment tout nous parle de l'amour, quand nos cœurs sont devenus des cœurs d'enfants. Et à quel point toutes les créatures deviennent douces et baignent paisiblement dans une sainte lumière quand on s'achemine vers un saint qui se meurt et qu'on aime... Oh! quels chants je voudrais entonner pour vous, frère Nicodème. Et avec quelles mains je voudrais toucher votre corps pur! Mais comment vais-je faire pour vous ensevelir mon vénéré et cher ermite ? »... et je fondis en larmes.

Après une marche de quatre heures je touchai à l'ermitage du solitaire. Avec la liberté de celui qui connaît les lieux je poussai la porte de la clôture qui entoure la maisonnette de mon ami. Une odeur d'encens et un bruissement de psaumes me frappèrent les sens. Sans doute, pensai-je, que l'ermite est assisté par des frères. En cinq pas j'étais sur le seuil de l'ermitage. « Par les prières de nos saints Pères... », criai-je. « Amen », répondit-on de l'intérieur. Je me trouvai devant un tableau liturgique des plus suggestifs. Trois hommes en grande tenue monastique, à l'aspect à la fois austère et doux, psalmodiaient le psaume 118, autour de la couche improvisée de mon saint ami. Deux d'entre eux étaient fort âgés, le troisième paraissait plus jeune. Je trouvai le moribond étendu sur le dos, les mains jointes et les yeux mi-clos. Il attendait ainsi, dans une grande paix, la voix du Seigneur qui lui dirait : « C'est bien, serviteur bon et fidèle, en peu de choses tu as été fidèle, sur beaucoup je t'établirai » (Mat., 25, 21).

A peine m'étais-je montré dans l'ouverture de la porte, que je m'inclinais devant les Révérends Pères. Ils se tournèrent vers moi et, sans interrompre leur psaume, me rendirent le salut d'une inclination de la tête. Ils semblèrent me reconnaître, car le plus âgé des trois fit signe au plus jeune de mettre mon ami au courant de mon arrivée. A peine le vieillard eut-il entendu mon nom, qu'il ouvrit les yeux, et me voyant près de lui il sourit tandis que des larmes coulaient sur ses joues. M'inclinant plus profondément je baisai respectueusement son front très pur.

Entre-temps les prières s'étaient achevées. J'échangeai alors quelques paroles de courtoisie avec les moines présents, et eux me communiquèrent une dernière commission de mon ami vers lequel je restai tourné.

— Comment vous sentez-vous ? lui demandai-je, contre son oreille. Il sourit et me répondit lentement, profondément, à peine audible :

— Je m'en vais. « Nul d'entre nous ne vit pour soi-même et nul ne meurt pour soi-même; si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur, si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur. Que nous vivions ou que nous mourions, nous appartenons au Seigneur » (Rom. 14, 7-8). Toi, garde le dépôt, l'amour.

Et il se tut, puis reprit au bout d'un moment :

— L'amour, frère.

Et de nouveau il se tut.

Je pleurai. Lui, faisant un dernier effort comme pour rassembler les forces qui lui échappaient déjà, gémit profondément. Il souleva la main droite comme s'il eût encore quelque chose à me dire. M'inclinant contre son visage pour l'écouter, j'attendis. Un profond silence régna dans l'ermitage. D'une voix éteinte dans un bruissement d'haleine, et en fixant le regard sur un crucifix en bois, il réussit à articuler encore difficilement quelques paroles :

— L'amour, frère Théolipte, l'amour...!

La main droite lui tomba lourdement sur la poitrine. Fatigué, il ferma les yeux. Son souffle devint difficile. Les Pères suivirent la scène.

— Cela approche, leur dis-je.

— Oui, répondirent-ils.

— Tout est prêt pour l'enterrement ? ajoutai-je.

Ils firent oui de la tête.

— Y a-t-il un prêtre ? demandai-je.

Ils m'indiquèrent le plus ancien qui, à ce qu'ils m'assurèrent, avaient apporté les Saints Mystères (la communion) à l'ermite avant mon arrivée. Tout d'un coup le visage du moribond s'illumina. Il ouvrit les yeux et fit signe de la tête comme pour saluer quelqu'un. On l'entendit murmurer : « Viens, Amen! ». Il exhala son dernier soupir, sa très sainte âme...

Église et « Communion »

Essai d'ecclésiologie comparée

M.-J. Le Guillou, O. P.

L'ÉTUDE des différentes ecclésiologies, catholique, orthodoxe, protestantes, anglicane et œcuménique montre que le thème le plus traditionnel et le plus ancien à la fois, celui de la *Communion* reste le thème *ecclésiologique par excellence*. Par-delà les ruptures les plus graves, il maintient une certaine unité entre les ecclésiologies rivales et il permet de percevoir, au moins pour une part, la logique de vie qui commande de l'intérieur les divisions.

Cette remarque nous livre le principe directeur de notre recherche : une étude de l'ecclésiologie de la communion, commune à l'Orient comme à l'Occident avant le schisme, nous permettra de mieux saisir les lignes essentielles des ecclésiologies orthodoxe, protestantes, anglicane et œcuménique, et les liens qui les unissent entre elles ainsi qu'à l'ecclésiologie catholique. Elles nous permettra ensuite de dégager les principes d'une ecclésiologie catholique au service de l'œcuménisme.

I. — La « communion » dans l'ecclésiologie traditionnelle

L'ecclésiologie traditionnelle, celle qui est commune à l'Occident et à l'Orient, avant le schisme, tient en une phrase : *L'Eglise est une communion sacramentelle centrée sur l'évêque de Rome successeur de Pierre*[1].

1. Sur cette question, voir l'article fondamental de Ludvig Hertling, *Communio und Primat*, dans *Xenia Piana* (*Miscellanea Historiae Pontificiae*, VII, 9, Rome, 1943, pp. 4-48), dont nous nous sommes inspiré dans la première partie de cette étude. Voir aussi Dom Botte, *Presbyterium et Ordo Episcoporum*, dans *Irénikon*, 1956, I, pp. 5-27, et, indirectement : P. M. Gy, *Les rites de la communion eucharistique*, dans *La Maison-Dieu*, 24, pp. 154-164. Le R. P. Congar a annoncé à plusieurs reprises qu'il aborderait le sujet; cf. en

Pour le Nouveau Testament comme pour les Pères, l'Eglise est constituée par une communion, une « koinonia ». La conscience en est si vive dans les premiers siècles qu'un Augustin peut déclarer : « *Les témoignages des écritures canoniques démontrent sans qu'elles aient besoin d'interprète que l'Eglise consiste dans la communion de tout l'univers*[2]. »

Aussi bien, l'Eglise catholique, *dans sa visibilité même*, est-elle constituée par la communion des Eglises locales représentées par leur évêque et comme identifiées à lui, communion qui a pour centre et pour tête l'Eglise de Rome. C'est dire que l'Eglise catholique n'est pas une simple communion dans la foi, mais une communion dans l'Eucharistie qui s'exprime par la médiation des évêques en communion les uns avec les autres et avec le premier d'entre eux, le pape.

Essayons de préciser brièvement ces divers points.

A) L'Eglise est une communion

Une étude sémantique s'imposerait ici pour dégager toutes les nuances de cette notion de communion : il faudrait passer en revue les termes grecs comme « koinonia », « koinonia kai agapé », « symphonia kai eiréné », « agapé » et les termes latins comme *communio, communicatio, societas, pax*[3]. Une conclu-

particulier *Communion ecclésiastique*, dans *Catholicisme* (Encyclopédie dirigée par G. Jacquemet, II, col. 1375); et *Confession, Église et Communion* (dans *Irénikon*, 1959, I, pp. 3-36), mais ne l'a jamais encore traité *ex professo*.

2. « Nullo interprete indigent canonicarum scripturarum testimonia quae commendant Ecclesiam *in totius orbis communione* consistere » (*De unitate Ecclesiae, contra Donat.*, 20, 56, P. L., 43, 434). Cf. de même « Ego in Ecclesia sum, cujus membra sunt omnes illae Ecclesiae, quas ex laboribus Apostolorum natas atque firmitas simul in litteris canonicis novimus; earum *communionem* quantum me adjuvet Dominus, sive in Africa sive ubicumque, non deseram » (*Contra Crescen.*, III, 35, 39, P. L., 43, 517). Cf. encore : « Et cum sit nobis cum universo terrarum orbe *communio* (et) ex universis provinciis nobiscum, sic jamdudum duas ecclesias comparare voluisti » (*Optat.*, II, 12, 13; P. L., 11, 965).

3. A titre d'exemple (cf. Hertling, pp. 5-6). *Koinonia* : cf. Athanase, *Apol.*, 20, pp. 6, 35, 28. *Symphonia kai eiréné* : cf. Athanase, *Hist. Arian. ad Mon.*, 28; P. G., 25, 725. *Koinonia kai agapé* : pape Jules, *Apol.*, 20; P. G., 25, 281. *Agapé kai eiréné* : *Epist. Encycl.*, 2; P. G., 25; 225. *Communio* : cf. textes cités plus haut. *Pax et communicatio* : « Nec recipiuntur (haeretici) in pacem et communicationem ab ecclesiis quoquomodo apostolicis (Tertullien, *De presc.*, 32; P. L., 2, 45). Ecce venit ad me religionis juvenis, catholica pace frater (Hier., *Epist.*, 131, 2; P. L., 22, 1125).

A comparer avec la formule que l'on retrouve en tête des encycliques pontificales adressées aux évêques : « Pacem et communionem cum apostolica Sede habentes. »

Societas : Tertullien, *Adversus Marc.*, IV, 5; P. L., 2, 366 : « Nec solas jam apostolicas, sed apud universas, quae illis de societate sacramenti confoederantur. »

Concordia : Ambroise, *Epist. ad Gratianum*, 12, 14; P. L., 16, 948.

A noter que pendant toute l'antiquité le mot *societas* a un sens plus

sion générale s'impose cependant : tous ces termes de communion désignent l'Eglise dans sa visibilité et quel que soit le sens qu'ait pu avoir à l'origine l'expression « communion des saints » du symbole, il est clair que, très tôt, elle aussi désigne *l'Eglise visible*[4]. Ils ne désignent pas une communauté fondée sur une simple communion de pensées ou même une communion dans la foi : certes l'Eglise ancienne a eu un sens extrêmement aigu de la tradition de la foi. « Cette foi, l'Eglise la garde avec soin, bien qu'elle soit disséminée dans le monde entier comme si elle habitait une seule maison; elle croit à ces choses comme si elle avait un seul cœur et une seule âme; elle les prêche d'un même accord, elle les enseigne et elle les transmet comme si elle n'avait qu'une seule bouche[5]. » C'est de là qu'elle tire sa conscience d'être apostolique, les évêques s'étant transmis, avec le dépôt de la tradition, un charisme qui leur vient des apôtres et par eux du Christ.

Cette communion dans la foi ne suffit cependant pas à constituer l'Eglise, à moins d'y inclure les structures sacramentelles : les pécheurs excommuniés qui gardent la foi, les schismatiques tels les novatiens qui ont toujours eu la même foi que l'Eglise catholique sont cependant retranchés de cette communion. L'accord dans la foi est une *condition sine qua non* de la communion; il n'est pas cette communion même.

B) L'Eglise est une communion sacramentelle

C'est dans l'Eucharistie que se construit et que s'exprime la communion de l'Eglise : l'Eglise locale est l'assemblée sacrificielle des chrétiens dans l'Eucharistie réunie autour de l'évêque; elle est une « communion » et cette communion est si profonde que l'évêque s'identifie en quelque sorte à son peuple. Les textes de saint Ignace comme ceux de saint Cyprien sont dans toutes les mémoires :

> Ayez à cœur de tout faire dans une divine concorde sous la présidence de l'évêque[6].

intime et plus communautaire que le mot moderne de *société;* il est à rapprocher du *fellowship* anglais, le *fellow* équivalant un peu au *socius* latin. Le mot *société* a d'ailleurs gardé ce sens jusqu'au XVIIe siècle. Cf. R. P. Y. M.-J. Congar, *Confession, Église et communion*, dans *Irénikon*, 1950, I, pp. 3-36.

4. Sur cette notion de *communio sanctorum*, cf. Badcock, *Sanctorum communio as an article in the creed*, dans *Journal of Theol. Studies*, 21, 1919-1920, pp. 110 ss. Cf. aussi P. A. Liégé, *Communio sanctorum*, dans *Catholicisme*, II, col., 1391-1393.

5. Irénée, *Adv. Hær.*, I, 3 (Massuet, 10, 2), éd. Harvey, I, p. 92.

6. *Magn.*, 6, 1.

Il ne faut rien faire sans l'évêque de ce qui concerne l'Église[7].

L'Église est le peuple uni à son évêque et le troupeau attaché à son pasteur[8].

Sache-le bien : l'évêque est dans l'Église et l'Église est dans l'évêque. Ceux qui ne sont pas avec l'évêque ne sont pas avec l'Église[9].

La communauté locale est en communion avec toutes les autres Eglises répandues sur la terre.

Il semble, si l'on en croit saint Irénée, que l'usage ait été d'envoyer l'Eucharistie en signe de communion : les papes envoyaient l'Eucharistie aux évêques d'Asie[10]. De façon plus stable, à partir du Ve siècle s'introduit en Orient surtout, l'usage de nommer dans l'anaphore les évêques avec lesquels on est en communion[11].

Cette communion entre Eglises locales permettait à un évêque ou à un fidèle qui passait dans une ville, d'être admis à concélébrer avec l'évêque de la ville ou à communier avec les fidèles.

Au début du IIIe siècle, l'épitaphe d'Abertius nous assure qu'il a trouvé partout des frères avec qui il a partagé le grand poisson, c'est-à-dire le Christ[12].

Les chrétiens des diverses églises locales forment donc un seul peuple, l'Eglise, parce qu'ils appartiennent à la même communion dont l'Eucharistie est le sacrement. Et cette communion

7. *Smyrn.*, 8, 1. Cf. Concile de Laodicée, c. 37; Mansi, II, 574. Concile de Tolède (438), c. 20; Mansi, III, 1002. Canons des Apôtres, 39 (Funk, *Didascalie et Constitutiones apostolorum*, Paderborn, 1905, p. 572).

8. *Epist.*, 66, 9 (éd. Hartel, p. 733). Cf. aussi, Ps.-Denys, *De Eccles. hier.* (P. G., 3, 444-445); Jean Chrysostome, *De Prophet. obsc.*, 2, 10; P. G., 56, 192. S. Grég. de Naz., *Grat.*, 2, 4 et 39; P. G., 36, 412, 502. Cf. aussi l'exclamation du peuple : « Un seul Dieu, un seul Christ, un seul évêque » (Theodoret, *Hist. eccl.*, II, 17, 6; éd. Parmentier, p. 137).

9. *Epist.*, 14, 4 (éd. Hartel, p. 512).

10. Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 24 (éd. Schwartz, I, 496-497; éd. Grapin, I, 128). Cet usage est réprouvé au concile de Laodicée, au canon 14 (Mansi, II, 566). Il est curieux de noter que le concile de Nicée distingue deux degrés dans la communion (can. 11 et 13) : « La communion aux seules prières et la communion aux mystères, qui donne le droit de participer à l'offertoire et de recevoir le sacrement. Celui qui ne communie qu'aux prières est un baptisé, on lui reconnaît le droit de dire « Notre Père » et de prendre part à la prière pour tous les besoins de l'Église, mais il est indigne ou il ne sait pas s'il est digne de monter à l'autel, à la sainte table et d'y recevoir le Corps du Seigneur. Quand, par exemple, l'archiprêtre Pierre et le moine Isidore, excommuniés par Théophile d'Antioche, se réfugient à Constantinople, saint Jean Chrysostome les reçoit avec honneur, mais les admet seulement à la communion de la prière tant que leur cas n'aura pas été éclairci; les admettre à la communion eucharistique eût été rompre la communion avec l'évêque d'Alexandrie » (P.-M. Gy, *Les rites de la communion eucharistique*, dans *La Maison-Dieu*, 24, p. 158). Voir également L. Hertling, *op. cit.*, p. 17.

11. Ce sont les « eulogies » qui resteront si longtemps en vigueur. Nous avons encore dans le canon romain : Una cum papa nostro et omnibus orthodoxis (episcopis). »

12. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, p. 23.

se manifeste dans le réseau des relations que les Eglises entretiennent entre elles et des services qu'elles se rendent mutuellement, comme en témoignent l'échange des lettres à l'occasion des consécrations épiscopales, ou des événements importants (persécutions, etc.), des collectes, des aides réciproques, des voyages, très particulièrement à Rome. Les chrétiens n'ont pas à choisir entre église locale et église universelle, l'adhésion à l'une et à l'autre se faisant du même mouvement[13].

C) L'Eglise est une communion sacramentelle structurée par la médiation des évêques

Cette communion sacramentelle des diverses Eglises locales s'exprime dans la communion des évêques entre eux : ce sont eux, qui gardiens *ensemble* de la foi et de l'unité de l'Eglise, ont pouvoir d'accorder ou de refuser le droit de participer à cette « communion ».

Celui qui a un évêque, dit Optat, communique par lui avec les autres anges (les évêques) et par les anges avec les autres Églises[14]. Seuls, ils ont pouvoir d'accorder les lettres de communion[15].

L'Eglise apparaît donc comme une communion sacramentelle, déterminée par un élément d'*autorité* revêtant, même nécessairement, une forme juridique, à savoir le pouvoir des évêques[16]. Il est vain de vouloir découvrir dans l'Eglise des premiers siècles une Eglise qui ne serait que l'expression d'une charité conçue en termes modernes de liens purement affectifs : la communion inclut toujours un élément juridique, sans lequel elle est inconcevable, l'autorité de l'évêque, seul juge de l'entrée ou du maintien dans la communion. L'évêque ne peut d'ailleurs prendre de décisions que pour autant qu'il représente pour son troupeau l'Eglise universelle et qu'il demeure en communion avec les autres évêques[17]. Il n'est pas le chef d'une communauté

13. L'adhésion se fait cependant, semble-t-il, d'abord *en droit* à l'Église universelle.

14. « Extra septem Ecclesias quidquid foris est, alienum est : aut si inde habetis aliquem unum per unum communicatis et ceteris angelis, et per angelos supramemoratis ecclesiis, et per ipsas ecclesias nobis » (Optat, II, 6; P. L., 11, 959). « Celui qui se sépare de ma communion se sépare de toute l'Église » (Basile, *Epist.*, 204, 7; P. G., 32, 753).

15. Cf. Hertling, *op. cit.*, pp. 11 ss., sur les « litterae communicatoriae », pacificae, litterae pacis (ou εἰρηνικαί). Cf. Dom Botte, op. cit., p. 19. Cf. aussi P. Battifol, *Cathedra Petri*, dans *Études d'histoire ancienne de l'Église*. Le Cerf, 1938.

16. Nous entendons le mot *juridique* en son sens le plus large. Il est impossible de l'éviter, car il répond à une réalité authentique. Il est à noter que l'expression de *juridiction* n'apparaît qu'au XIIe siècle.

17. Cf. Hertling, *op. cit.*, p. 20.

qu'il pourrait modeler au gré de ses propres désirs, voire de ses fantaisies. Il se sait — c'est la condition même de la communion — agrégé lui-même par un acte collégial[18] à un collège qui par succession s'origine aux apôtres et qui, en assurant la continuité de l'Eglise dans le temps, a la garde du troupeau du Seigneur. En paissant la part qui lui en a été confiée, il agit donc en communion avec ce Collège : en cas de difficultés, il a un critère dernier de cette communion, l'évêque de Rome. Nous y reviendrons dans un instant.

Ainsi l'Eglise catholique est celle dont l'unité est garantie par la *communion* des évêques.

Il est nombreux, dit saint Cyprien, le corps des évêques, lié par le ciment de la concorde mutuelle et le lien de l'unité, en sorte que si quelqu'un de notre collège tente de faire hérésie, de séparer le troupeau du Christ et de le dévaster, les autres viennent à la rescousse ... Car bien que nous soyons de nombreux pasteurs, nous faisons cependant paître un seul troupeau, et nous devons rassembler et soigner toutes les brebis que le Christ s'est acquises par son sang et par sa passion[19].

L'Église catholique est une, elle est organisée et unie par le ciment des évêques qui sont attachés l'un à l'autre[20].

Cette conscience de la « communion » donnera naissance aux Conciles œcuméniques qui ne sont rien d'autre que le Collège épiscopal — l'Ordo Episcoporum — réuni pour exercer d'un commun accord et conjointement, la charge qu'il a de régir l'Eglise de Dieu[21], dans la conscience de garder le dépôt sous la motion de l'Esprit[22].

Une conclusion s'impose : l'Eglise a conscience d'être *une*

18. Le sacre est fait par les évêques; cf. *Tradition apostolique*, 2, éd. B. Botte, pp. 26-27; Cyprien, *Epist.*, 67, 5 (éd. Hartel, p. 739); cf. Concile de Nicée, Mansi, II, 669. « Il convient grandement que l'évêque soit établi par tous ceux de l'éparchie. Cependant si c'était difficile dans un cas de nécessité ou à cause de la distance, que l'ordination se fasse après que trois parmi tous ont été réunis et que les absents ont pris part à l'élection par lettre. »

19. *Epist.*, 68, 3-4 (éd. Hartel, pp. 746-747).

20. *Epist.*, 66, 8 (éd. Hartel, p. 733).

21. Nous ne nions pas que des facteurs historiques n'aient eu leur importance pour la réunion des Conciles. Mais leur véritable signification, comme l'a bien montré Dom Botte, n'est pas là. On sait que le mot latin « consilium » apparaît pour la première fois chez Cyprien : « Aguntur praeterea per Graecias, illa certis in locis consilia ex universis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune tractantur et ipsa representatio totius nominis christiani magna veneratione celebrantur. »

22. A noter que les conciles locaux reprennent eux-mêmes les formules des Actes (15, 28) : « Placuit nobis Sancto spiritu suggerente et Domino per visiones multas et manifestas admonente » (*Epistola synodica ad Cornelium papam*, P. L., 3, 860). « Placuit ergo, praesente Spiritu Sancto et angelis ejus, ut his qui singulos quos movebat judicare, proferemus de quiete praesenti. » (*Epistola Synodi Arelatensis ad Silvestrum papam*, dans Mansi, II, 469.) Le Concile œcuménique de Nicée a bien conscience de l'infaillibilité : « Quod

et catholique — c'est-à-dire vraie et orthodoxe, à la différence des sectes et des hérésies, et universelle — parce que les évêques solidaires les uns des autres forment une *communion*.

D) L'Eglise est une communion dont l'Eglise de Rome est le centre

Il manquerait cependant un élément essentiel de cette communion, si on oubliait de noter que cette communion est polarisée par la présence de l'évêque de Rome.

A regarder l'histoire des premiers siècles, il est évident que Rome s'est fait connaître beaucoup plus comme le centre et la tête de cette communion sacramentelle, que par de fréquentes et directes interventions dans les rapports avec les Eglises particulières.

Il suffit d'être en communion avec l'Eglise de Rome pour être assuré d'être en communion avec toutes les Eglises catholiques répandues dans l'univers. Ainsi en cas de conflit, son jugement est-il dirimant : elle est le critère dernier de la communion sacramentelle[23].

trecentis sanctis episcopis visum est, non est aliud putandum quam solius Filii Dei sententia » (Mansi, II, 921).

Cf. encore : « Divino Spiritu annuaente, in unum congregati, voluerunt définientes... » (*Syn. Rom.*, 402; Burns, *Can. apost....* II, 279);

« Quae in Synodo Nicaena... spiritu Dei instruante sunt conditae » (Léon le Grand, *Ep.* 104 (54), 3; dans Schwartz, *Act. Conc.*, 2, 4, 97, 3). « Spiritu sancta dictante per ora omnium nostrorum » (*Concil. Matiscon*, II (585), praef., Burns, *op. cit.*, 337). Cf. aussi Cyr. Alex., *Apol. ad Theodos.*; P. G., 76, 472. Nous ne citons ces textes qu'à titre indicatif, car il est bien évident que dans tel ou tel cas, il importerait de nuancer certaines affirmations. Sur ce sujet, voir : E. Rosser, *Göttliches und menschliches, unveränderliches Kirchenrecht, von der Enstehung der Kirche bis zur Mitte des neunten Jahrhunderts*. Paderborn, 1934, pp. 110 ss.

23. On peut remonter, dans une sorte d'analyse régressive, des textes des IVe-Ve siècles pour retrouver ceux des premiers siècles : on perçoit alors d'autant mieux la continuité du thème. Citons, dans cette perspective, quelques textes particulièrement importants :

— La lettre d'Optat, II, 2, CSEL, 26, 37 : « Damasa Siricius, qui noster est socius : cum quo nobis totus orbis commercio formatarum in una communionis societate concordat. »

— Boniface Ier (418-422) : « Institutio universalis nascentis ecclesiae de beati Petri sumpsit honore principium, in quo régimen ejus et summa consistit. Ex ejus enim ecclesiastica disciplina per omnes ecclesias, religionis jam crescente cultura, fonte manavit... Hanc ergo ecclesiis toto orbe diffusis velut caput suorum certum esse membrorum. A qua se quisquis abscidit, fit christianae religionis extorris, cum in eadem non coeperit esse compage. Audio episcoporum quosdam, apostolico jure contempto, novum quidpiam contra Christi propria praecepta tentare, cum se ab apostolicae sedis communione, et ut ita dicam verius potestate, separare nituntur » (P. L., 20, 777).

— Saint Ambroise : « Inde enim in omnes venerandae communionis jura dimanant » (*Epist.*, II, 4; P. L., 16, 964), formule reprise par le Concile du Vatican, ses. IV, c. 2.

— Saint Jérôme : « Cum successore Piscatoris et discipulo crucis loquor.

E) L'Eglise, communion visible

Ainsi l'Eglise apparaît comme le peuple de Dieu, rassemblé par la Parole dans le sacrifice de l'Alliance, l'Eucharistie, Parole proclamée et sacrifice réalisé par la présence de l'épiscopat principe de l'apostolicité et de l'unité de l'Eglise, principe aussi de sa croissance et de son organisation. Aussi peut-elle se définir comme la communion des évêques rassemblant dans l'unité de l'Eglise catholique, dont l'évêque de Rome est le centre, la communion de leur Eglise locale.

F) Signe et fondement de la communion au mystère trinitaire

Cette communion aux évêques, et par eux aux apôtres, est le fondement d'une communion au Père dans le Christ, selon le texte de la première épître de saint Jean que l'on sent si souvent présent derrière tous les textes qui parlent de la « communion » :

« Ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous soyez en communion avec nous. Quant à notre communion, elle est avec le Père et avec le Fils Jésus-Christ » (1 Jn, 1-3).

Ego nullum primum nisi Christum sequens, beatitudine tuae, id est cathedrae Petri, communione consocior. Super illam petram aedificatam ecclesiam scio. Quicumque extra hanc domum agnum comederit profanus est » (*Epist.*, 15; P. L., 22, 355).

— Cyprien : « Romanae Ecclesiae, in qua semper apostolicae cathedrae viguit principatus et ceteris terris » (*Epist.*, 43, 7; P. L., 33, 163).

— « Ut te universi collegae nostri et communicationem tuam id est catholicae ecclesiae unitatem pariter ac caritatem probarent firmiter ac tenerent » (*Epist.*, 48, 3; CSEL, III, 2, 607).

— « Ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est » (Épist., 59, 14; CSEL, III, 2, 683).

— « Ad hanc enim ecclesiam propter potiorem (al. potentiorem) principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam » (Irén., *Haer.*, III, 3, 2; P. G., 7, 849). (*Convenire* signifie ici être en communion).

— Tert., *Adv. Praxeam*, I (P. L., 2, 155). Rome est celle qui préside à la charité (c'est-à-dire à la communion) selon saint Ignace.

Un cas très net de l'attitude décisive de Rome est celui de Paul de Samosate. Cf. Eusèbe, R. G., VII, 30, 18, 19.

Une formule particulièrement forte est aussi celle qui est employée par Athanase : « L'évêque de Rome avec les autres évêques » « ἔκνρωσαν εἰς ἡμᾶς τὴν κοινωνίαν καὶ τὴν ἀγάπην » (*Apol.*, 20; P. G., 35, 281). Voir aussi, T. G. Jalland, *The Church and the Papacy*. A historical Study, London, SPCK, 1944.

Il n'est pas nécessaire de rappeler ici les nombreuses interventions romaines, mais plus profondément que les interventions — qui sont de l'ordre de l'action — il faut noter la réalité qui est à l'origine de ces interventions, et qui tient dans le fait que le pape est principe unificateur de l'Église.

La communion visible de l'Église est donc le signe et le fondement de la communion au mystère trinitaire. « Là est la communion du Père, du Fils et de l'Esprit, où les fidèles doivent communier le dimanche[24]. »

Un admirable texte, souvent cité, de Nicétas de Remesiana, le dit avec lyrisme.

Après avoir confessé la Trinité bienheureuse, tu confesses croire *la sainte Église catholique*. L'Église est-elle autre chose que la congrégation de tous les saints ? Depuis le commencement du monde, en effet, les patriarches, Abraham, Isaac et Jacob, les prophètes, les apôtres, les martyrs, tous les justes qui furent, sont et seront, forment une seule Église : car, sanctifiés par la même foi et la même vie, marqués par le même Esprit, ils deviennent un seul corps. De ce corps le Christ est la tête. Je dis davantage encore. Même les anges, même les vertus et les puissances célestes sont compris dans cette unique Église, selon la révélation de l'apôtre, Col., 1, 20 : En lui ont été réconciliées toutes choses, celles qui sont sur la terre et celles qui sont dans les cieux. Crois donc que c'est dans cette unique Église que tu obtiendras *la communion des saints*. Sache qu'elle est l'unique Église catholique, diffusée par toute la terre, dont tu professes retenir fermement la communion[25].

Pour le peuple de Dieu, Corps du Christ, qui est l'Église, à travers la communion des évêques, qui lui donne la communion eucharistique, c'est donc la communion à la vie trinitaire qui se réalise. L'Église est le peuple dont Dieu lui-même est le lien par son Esprit.

De cette expérience ecclésiale totale, dans les premiers siècles, c'est sans doute l'aspect proprement sacramentel qui est au premier plan : particulièrement attentifs à la présence active et permanente du Christ chef dans son Corps l'Église pour rassembler ses membres en un et les faire participer à sa passion glorifiante, seule voie de passage au Père, soucieux de l'acte par lequel le Christ récapitule en lui le monde qu'il s'est réconcilié, les Pères ont vu dans la liturgie eucharistique, selon la grande perspective paulinienne, la présence active du mystère du Christ.

G) Ecclésiologie sacramentelle et eschatologique

Aussi cette ecclésiologie centrée sur la communion insiste-t-elle avec une force incomparable, sur la transparence du

24. « Ibi est communicatio sancta Patris et Filii et Spiritus Sancti, ubi omnes fideles diebus dominicis communicare debent » (cf. Morin, *Revue bénédictine*, 14, 1897, p. 481).

25. Nicetas de Remesiana (vers 400), *Explanatio Symboli*, P. L., 52, 871. Cf. Origène, P. G., t. 2, 437.

sacrement à la réalité qu'il a charge de dévoiler et perçoit-elle toujours l'institution épiscopale dans son dynamisme proprement eschatologique, puisque aussi bien elle n'a de sens que pour préparer à la communion plénière de la fin des temps. Sans rien minimiser de la visibilité de l'Eglise — nous allons toujours, nous l'avons vu, du visible à l'invisible —, elle n'est qu'ouverture sur le monde qui vient.

Si l'Eglise, par sa visibilité sacramentelle, eucharistique, et par la présence de l'épiscopat collégial, centré sur le successeur de Pierre, qui la constituent comme communion visible, est la cause et le signe d'une communion invisible au mystère de Dieu, il est clair que comme *communion au plein sens du mot* (nous voulons dire engageant tous les étages du signe et du signifié) elle comprend plusieurs niveaux ordonnés l'un à l'autre :

1) un niveau de communion dans la foi;

2) un niveau proprement sacramentel de communion à l'Eucharistie;

3) un niveau autoritatif et juridictionnel d'admission et de maintien dans la communion eucharistique, comme aussi de sauvegarde de la foi et qui donc est garant des niveaux 1 et 2;

4) un niveau proprement mystique, au sens moderne de ce mot, de communion au mystère de Dieu.

Le niveau autoritatif et juridictionnel d'admission et de maintien dans la communion eucharistique, comme aussi de sauvegarde de la foi, ressortit aux évêques, mais aux évêques en tant que membres du Collège épiscopal, groupé autour du successeur de Pierre[26].

H) Ecclésiologie de la Parole et de l'Esprit

Cette ecclésiologie sacramentelle de la communion est en même temps et indissolublement une ecclésiologie de la Parole

26. On pourrait qualifier cette ecclésiologie de « mystique », à condition de donner à ce mot son sens ancien, que le R. P. Bouyer a admirablement remis en lumière dans l'article : « Mystique. Essai sur l'histoire d'un mot », dans *Supplément de la Vie Spirituelle*, n° 9, pp. 3-23 : « Qu'il la désigne sous l'aspect de révélation finale du plan de Dieu discerné à travers toutes les Écritures, élaboré à travers toute l'histoire humaine ou qu'il la rencontre sous l'aspect du symbole sacramentel qui contient lui-même l'objet de cette révélation et achève par là de se réaliser en nous, c'est toujours cette réalité centrale du christianisme à laquelle s'attache le mot de mystique » (p. 17). Cette perspective est aussi celle de l'Occident, cf. De Lubac, *Corpus Mysticum* : « La communion eucharistique est toujours aussi conçue comme communion à l'Eglise. Le terme même de communion, dont on a fait remarquer qu'il traduit le grec « synaxis » conserve le sens ecclésial qu'il avait aux âges précédents. Il le conserve longtemps encore. On continuera de mettre en rapport l'acte sacramentel avec l'union nécessaire au corps de l'Eglise » (p. III).

et de l'Esprit. Si les successeurs des apôtres, les évêques, sont de fait les organes de la communion, c'est parce qu'ils ont la charge d'une part, d'annoncer la Parole qui convoque l'Eglise, d'autre part, de célébrer l'Eucharistie qui réalise ce que cette Parole annonce : l'incorporation à cette Eglise.

Parole de Dieu et Eglise, sont pour toute la tradition chrétienne ancienne, réalités corrélatives l'une de l'autre, au point que le *Sacramentum Verbi* cause de la foi a toujours priorité sur les *Sacramenta*[27]. La Parole de Dieu incarnée, le Christ, s'est saisie de l'humanité dans sa misère pour lui communiquer, à travers la Croix, par la gloire de son exaltation, l'Esprit vivifiant.

Elle atteint désormais les différentes générations par la prédication de la Parole et par la célébration eucharistique qui jaillit de cette prédication et réalise en acte ce qu'elle annonce. Elle nous donne dans l'Ecriture la clé du symbole sacramentel dans lequel nous est donné l'objet même de la révélation et qui achève de le réaliser en nous.

Cette ecclésiologie est aussi une ecclésiologie de l'Esprit. Toute l'Eglise apparaît comme une « communion » animée par l'Esprit. Toute fonction hiérarchique ou prophétique apparaît comme une opération de l'Esprit en travail de sanctification de la communauté, au service de sa croissance vers l'eschatologie.

Dans tout son être visible, l'Eglise est comme la manifestation et le témoignage de cette présence en elle de la gloire de Dieu dans l'Esprit. Elle est la demeure de l'Esprit et parce qu'elle est le Corps du Christ, elle ne peut cesser d'être sous l'emprise vivifiante de l'Esprit qui lui est donné par le Christ ressuscité. Elle vit la promesse d'assistance indéfectible que le Christ a fait de son Esprit à son Corps dans sa structure communionnelle visible. Aussi est-elle le Corps dans lequel se manifeste l'authentique liberté chrétienne de ceux qui, vrais fils de Dieu, sont agis par l'Esprit[28].

I) Ecclésiologie traditionnelle et missionnaire

C'est donc une ecclésiologie de l'accomplissement des promesses divines dans la réalité de l'Eglise visible, l'ecclésiologie

27. Cf. Delahaye, *Die Kirche als Heilsvermittlerin bei den altchristlichen Vätern*. (Thèse inédite de la Faculté de Théologie de l'Université de Tübingen, 1951.)

28. On pourrait multiplier les textes de la liaison de l'Esprit et de l'Eglise comme communion. Seb. Tromp, *De Spiritu sancto anima corporis mystici testimonia selecta. I. « ex patribus graecis »; II. « ex patribus latinis »*, Rome, 1932. Cf. aussi Moehler, *L'unité dans l'Église, Unam Sanctam*, 1938. Cf. R. P. Congar, *D.T.C.*, art. « Schisme », col. 1301. A noter la formule de saint Augustin : « Ad ipsum (Spiritum) pertinet societas qua efficimur unum corpus unici Filii Dei » (*Serm.* 71; P. L., 38, col. 461).

d'un donné — toujours identique à lui-même et qui ne saurait être dépassé — reçu dans la foi, en d'autres termes, l'ecclésiologie d'une *tradition*, c'est-à-dire d'une Eglise, réalité instituée par le Christ et transmise par la communion des évêques, dans sa Parole et son Esprit.

C'est en même temps, puisque la communion a une double dimension, spatiale et temporelle, une ecclésiologie de la mission, cette communion étant par nature appelée à englober en elle tous les hommes.

J) L'ecclésiologie de la communion, bien commun de l'Orient et de l'Occident

Cette théologie de l'Eglise comme « communion » est le bien commun de l'Eglise en Orient comme en Occident : c'est une théologie de l'Eglise à la fois comme institution visible et comme mystère caché ou plutôt comme signe visible manifestant la réalité cachée. Elle se situe au-delà des oppositions que l'on peut faire entre Pères grecs et Pères latins, les uns insistant sur l'aspect mystique, les autres sur l'aspect juridique : c'est l'ecclésiologie catholique par excellence en ce sens que c'est l'ecclésiologie « orthodoxe » et « catholique » dans leur accord essentiel. C'est l'ecclésiologie d'une Eglise vivante qui, dans la communion de ses évêques centrée sur l'Eglise de Rome, se sait chargée par le Christ de rassembler tous les hommes dans l'unité d'une société visible qui ait même foi, même espérance, même charité dans la communion d'une même eucharistie.

Cette ecclésiologie est un donné que nous recevons dans la foi. Elle traduit l'expérience que les Pères ont faite de la Parole de Dieu, expérience toute mesurée par l'expérience apostolique: dans ses structures fondamentales, elle est donc normative, et elle constitue une sorte d'ecclésiologie de base qui ne peut être remise en question. Elle peut certes connaître des approfondissements, mais dans le respect de sa nature propre. Si elle connait un jour des développements — et elle en a connu dans l'Eglise catholique — ce ne peut être qu'en restant foncièrement identique à elle-même, dans une fidélité sans faille[29].

II. — L'ecclésiologie Orthodoxe

Toute l'évolution de la théologie orthodoxe porte, nous semble-t-il, sur la dissociation, *au niveau juridictionnel de la*

29. Le R. P. Bouyer a remarquablement perçu cette unité de l'Église à travers son développement. Cf. *Ce qui change, ce qui demeure dans la liturgie*, dans *La Maison-Dieu*, 40, pp. 86-107.

communion, de la collégialité des évêques comme critère de cette communion avec son centre autoritatif, Rome, ou pour le dire en termes différents, dans la disjonction de deux notions corrélatives : *communio* et *potestas*[30].

La communion, nous l'avons dit, inclut en elle un élément juridictionnel, la *potestas* de l'évêque, qui, en tant que membre du collège épiscopal en communion avec Rome, peut accorder ou refuser l'entrée dans l'Eglise. Le rôle de critère dernier et définitif de la communion joué par l'Eglise de Rome signifiait que l'évêque de Rome avait la *potestas* d'accorder ou de refuser cette communion à titre universel : aussi l'élément d'autorité de l'évêque de Rome impliqué dans la communion a-t-il tendu, surtout devant les mises en question, à se manifester dans *sa structure propre* et comme pour lui-même.

Un texte du pape Boniface Ier manifeste bien dès le Ve siècle, comment la *potestas* apparaît comme le pouvoir affirmé pour lui-même :

« Cum se ab apostolicae sedis *communione*, vel ut ita dicam verius, *potestate*, separare nituntur[31]. »

Ils (quelques évêques) cherchent à se séparer de la *communion* du siège apostolique, ou pour parler avec plus de vérité, de sa « potestas ».

C'est cette *potestas* de l'évêque de Rome que l'Orthodoxie finira précisément par mettre en question.

A) L'ECCLÉSIOLOGIE PATRIARCALE ET CONCILIAIRE

Sous la pression des difficultés entre l'Orient et l'Occident, par suite des conséquences qu'on tira peu à peu du 28e canon de Chalcédoine (Constantinople ne considère de plus en plus Rome que comme l'un des patriarcats — le premier d'une série — auquel certes on reconnaît une primauté, mais une primauté dont la valeur est niée du fait même qu'elle est primauté du premier d'une série)[32] sous l'influence des accusations réciproques de compromettre la foi[33], se dégagea peu à peu une

30. Une étude s'imposerait de ces deux notions dans leur corrélation : elle ne pourrait manquer d'apporter beaucoup de lumière.

31. Nous avons déjà cité ce texte à la note 23. P. L., 20, 777.

32. Nous avons examiné ce problème dans les réflexions clôturant un débat entre catholiques et Orthodoxes sur la primauté. Cf. *Istina*, 1957, 4, p. 500.

33. Quoi qu'il en soit des aspects politiques et des aspects de querelle ecclésiastique, nous croyons cependant qu'on ne doit pas minimiser les divergences doctrinales ou qui parurent telles aux contemporains. Là où nous ne voyons que « mesquineries liturgiques », les anciens voyaient souvent des questions décisives pour la foi (cf. Dom Nicolas EGENDER, *La rupture de 1054*, dans *Irenikon*, 1954, 2, pp. 146-147).

ecclésiologie nouvelle, dans laquelle la communion entre eux des cinq patriarches (Rome, Alexandrie, Antioche, Constantinople, Jérusalem) pour autant qu'ils sont les cinq têtes de l'Eglise ou encore les cinq sens, joue le rôle essentiel et en particulier le rôle de critère de la foi[34]. On trouva longtemps les deux théologies, celle de la primauté, celle de la pentarchie, conjointes; ainsi, par exemple, chez saint Théodore le Studite.

Au VIIIe Concile œcuménique, Elie représentant du patriarcat de Jérusalem, sans méconnaître pour cela la primauté de l'évêque de Rome, attribue au Saint-Esprit la création des cinq sièges patriarcaux; Métrophane de Smyrne parle des cinq luminaires créés par le Seigneur pour éclairer l'Eglise, et l'empereur Basile reconnaît leurs décisions irréfragables et infaillibles[35].

Baanès va jusqu'à dire :

> Dieu a constitué l'Église en cinq patriarcats et il a déclaré dans l'Évangile qu'étant les têtes de l'Église, ils ne sauraient jamais défaillir complètement. Que signifient en effet ces mots : « Les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle », sinon qu'au cas où deux tombent, on peut recourir aux trois autres; si trois font défection, on s'adresse aux deux qui restent; et si par hasard, quatre chancellent, l'unique qui persévère dans l'union avec la tête, le Christ notre Dieu, relève le reste du corps de l'Église[36].

Le successeur de Pierre perd dès lors son rôle de critère de la communion ecclésiale pour être un membre comme les autres, capable de défaillance dans sa foi et d'abandon de la communion universelle de l'Eglise. Nous en avons la théologie parfaitement élaborée chez Pierre d'Antioche :

> Nuit et jour, je me demandais la raison de la séparation ecclésiastique et comment il se pouvait faire que le grand successeur du grand Pierre fût exclu et séparé du divin corps des Églises, qu'il ne fît point entendre sa voix dans les conseils de leurs prélats et ne prît point sa part des sollicitudes ecclésiastiques, recevant d'eux, même lui, une direction fraternelle et tout apostolique[37].

Selon lui, l'évêque de Rome n'est que le chef d'une Eglise locale et à ce titre, il doit se soumettre dans la foi au jugement du collège des cinq patriarches :

> Ce que nous autres, nourrissons de l'Église, nous faisons d'après la tradition que nous avons reçue, faites-le vous aussi à la suite des quatre saints patriarches; c'est la majorité qui doit l'emporter. Un seul ne

34. Cf. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, I, pp. 72-73.
35. *Ibid.* Voir aussi t. V, pp. 451-461, et Jugie, *Le Schisme byzantin*, p. 149.
36. *Ibid.*
37. *Epistola ad Leonem papam*, cité par Jugie, *Le Schisme byzantin*, pp. 220-221.

compte pas. Deux sont supérieurs à un seul. A plus forte raison, lorsque quatre s'accordent sur un point, qui pourrait mettre en doute que Dieu ne soit au milieu d'eux, suivant la parole du Christ : « Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je me trouve au milieu d'eux » (Mt., 18, 20) ? C'est pourquoi, je vous en supplie, soyons unis en esprit et faisons passer l'amour de nos frères avant l'amour de nous-mêmes[38].

Peu à peu la théorie de la pentarchie s'estompera, mais le fond de l'interprétation demeurera : *l'Eglise est constituée par la communion des évêques tous égaux entre eux* et le Concile reste la voix normale et infaillible pour proclamer la vérité dans l'Eglise. L'Eglise orthodoxe se définira d'elle-même comme l'Eglise des sept Conciles œcuméniques.

Les Eglises orthodoxes se refuseront dès lors à reconnaître dans l'évêque de Rome, successeur de saint Pierre, l'héritier de droit divin des prérogatives accordées par le Seigneur au Prince des apôtres au sein du collège des Douze : ni primauté universelle de juridiction, ni privilège spécial d'infaillibilité dans l'exercice de son magistère. Toute intervention de l'évêque de Rome dans les affaires d'une autre Eglise locale à moins qu'elle n'ait été spontanément et librement sollicitée, est taxée d'abus de pouvoir et considérée comme une manifestation d'aspiration purement humaine à l'hégémonie religieuse. Dans une telle perspective, il est facile de comprendre que l'évêque de Rome n'a non plus aucun rôle à jouer dans l'unité de l'Eglise : celle-ci sera parfaitement assurée par le seul fait de l'unanimité de tous dans la foi et par le maintien, entre les Eglises locales, des liens de l'amour fraternel extérieurement manifesté par la participation en commun au même culte liturgique et aux sacrements. Pour autant que des questions de foi et de discipline puissent se poser qui intéressent l'Eglise dans son ensemble, le pouvoir d'en décider revient au Concile œcuménique. Dans cette conception collective ou conciliaire de l'Unité de l'Eglise il n'y a de place que pour une primauté d'honneur ou de préséance, mais non pas de commandement effectif, de juridiction, sinon dans la mesure où un tel pouvoir pourrait être éventuellement délégué par le Concile pour le bien de l'Eglise universelle, au même titre que dans les limites d'une nation certains pouvoirs sont attribués et reconnus par l'ensemble de ses évêques au titulaire de la charge de patriarche ou de président du synode.

Le pape, à supposer qu'il reprenne sa place dans l'Eglise orthodoxe, est donc simplement le premier entre les successeurs des apôtres égaux entre eux dans la présidence de l'Eglise et ne rendant compte qu'à Dieu seul de leur ministère : reprenant une interprétation patristique développée par Origène et souvent

38. *Ibid.*, p. 223.

reprise par les Pères, on affirme que tous les évêques sont Pierre et que c'est sur la communauté de leur foi que repose l'Eglise. Le successeur de Pierre, dit-on, n'a d'ailleurs reçu la primauté que par un consensus des anciens Pères[39].

A l'arrière-plan, se dessine, semble-t-il, une perspective selon laquelle la primauté pontificale entendue au sens catholique impliquerait qu'il posséderait *seul* plénitude de pouvoir *sacramentel* sur tous les chrétiens, se substituant à chacun des évêques, qui tient pourtant, selon la formule de saint Ignace, la place *de Dieu dans son église locale*[40].

Telle est l'ecclésiologie classique de l'Eglise orthodoxe, celle avec laquelle elle a pratiquement fini par s'identifier. Elle demeure fondamentale dans l'enseignement de tout le XIXe siècle russe, et des auteurs contemporains se sont plu à le rappeler :

> En réalité valent toujours comme ils vaudront toujours et comme ils ont toujours valu l'autorité dogmatique infaillible des conciles œcuméniques et l'autorité du magistère doctrinal suprême de la hiérarchie défendant les dogmes. Cette hiérarchie est « la colonne et le fondement de la vérité » de la conscience ecclésiastique orthodoxe et de la théologie orthodoxe authentique[41].

Elle demeure prédominante dans le monde orthodoxe grec. Il nous suffira de citer cette définition d'Androutsos :

> L'Église est l'institution sainte fondée par le Verbe de Dieu incarné, pour le salut et la sanctification des hommes, munie de sa divine approbation et de son autorité, composée d'hommes possédant une même foi et participant aux mêmes sacrements, comprenant le peuple fidèle et le clergé dirigeant, qui détient son pouvoir des apôtres par une succession ininterrompue et par eux du Seigneur lui-même[42].

Ou encore telle autre de Georgiadis :

> L'Église orthodoxe est, « selon le type de la *koinonia* des apôtres, une confédération d'Églises liées ensemble dans une commune foi et un même amour de Notre-Seigneur Jésus-Christ[43] ».

39. Cf. par exemple Nil Cabasilas, P. G., 149, 704, CD. Voir aussi Jean Meyendorff, *Sacrements et hiérarchie dans l'Église*, dans *Dieu Vivant*, 26, p. 90.

40. *Ibid.* Cf. aussi Jugie, *Theologia dogmatica*, t. V, pp. 411 ss.

41. Basile Vinogradov, *La science théologique orthodoxe russe représente la théologie orthodoxe de l'Église orthodoxe de Russie*, dans *Dans l'Esprit et la Vérité*, mars 1954, n° 24. Cet article est une remise en valeur de la théologie *académique* russe, contrôlée par la hiérarchie. Il nous plaît d'insister sur cette protestation, trop de catholiques prenant pour la théologie russe Khomiakov et ceux qui s'en inspirent.

42. Androutsos, *Dogmatique* (en grec), pp. 259-292.

43. Helle Georgiadis, *An orthodox look at the Reunion Problem*, dans *The Eastern Churches Quarterly*, Autumn, 1950, pp. 418-427.

On ne peut dire de façon plus claire que cette ecclésiologie est dans ses structures fondamentales une ecclésiologie de la *communion*, l'unité de l'Eglise s'exprimant par la communion des chefs des églises locales toutes égales en droit, communion qui pourrait se manifester, mais ne s'est jamais manifestée encore depuis le schisme dans un concile œcuménique [44].

Dans une telle perspective, l'Eglise catholique romaine apparait comme celle qui s'est coupée de cette communion qu'était l'Eglise ancienne et qui lui a surajouté un principe extérieur, peut-être plus efficace au plan humain, mais destructeur de la nature de cette communion : elle a porté atteinte à la fraternité des Eglises pour introduire l'esclavage et la sujétion [45].

Cette théologie de la communion — qui refuse simplement le critère dernier de cette communion, l'évêque de Rome — est donc dans ses bases doctrinales foncièrement identique à l'ecclésiologie catholique : tout reste inchangé, rapports de l'Eglise à la Trinité, à l'Esprit, au Christ, aux sacrements, aux pouvoirs hiérarchiques, caractère sacramentel de sa visibilité, insistance sur la Parole et l'Esprit. C'est sans doute ce qui explique que dans les grandes conférences œcuméniques, les Orthodoxes ont souvent porté un témoignage sur la nature de l'Eglise que nous estimons, quant au fond, absolument identique à celui que nous aurions pu porter (la question de la primauté étant bien entendu mise à part) : il suffit de lire les rapports de Mgr Chrysostome à Lausanne [46], de Mgr Germanos et de la délégation orthodoxe à Edimbourg [47], de Mgr Cassien et du P. Florovsky à Amsterdam [48], le message de la délégation orthodoxe à Evanston [49] et à Oberlin [50].

B) L'ECCLÉSIOLOGIE DE LA « SOBORNOST »

Cette ecclésiologie conciliaire était cependant difficilement soutenable après l'échec du Concile de Florence : les décisions

44. On sait que depuis le VIIIe siècle, l'Église orthodoxe n'a pas connu de Concile œcuménique. Le premier congrès de théologie orthodoxe tenu à Athènes en septembre 1936 a étudié les conditions nécessaires à la réunion d'un futur concile : la plupart des théologiens conclurent que le Concile œcuménique, s'il se voulait œcuménique, devrait comprendre catholiques et protestants, évêques et laïcs. On discerne là l'influence de Khomiakov.

45. Cette objection revient incessamment. A titre d'exemple, voir MINIATIS, *La pierre de scandale*.

46. *Actes, version française* pp. 123-132. Cf. *Istina*, 1955, 1, pp. 99-106.

47. *Ibid.*, pp. 175-179. Cf. *Istina* 1955, 2, pp. 180-184.

48. *Désordre de l'homme*, t. I, pp. 59-81. Cf. aussi : *La Sainte Église universelle;* G. FLOROVSKY : *Le Corps du Christ vivant*, pp. 9-57.

49. Pour Evanston, cf. The Evanston Report, *The Second Assembly of the world Council of Churches*, 1954, S.C.M. Press Ltd., 1955, pp. 329-331.

50. Pour Oberlin, cf. *Istina*, 1958, 4, pp. 506-508.

en effet, acceptées par les évêques furent ensuite rejetées sous la pression des fidèles.

Une ecclésiologie vit le jour, qui reconnut que les décisions et définitions du corps épiscopal réuni en concile, ne se trouvaient authentifiées que lorsque l'Eglise dans son ensemble les avait tacitement ratifiées dans une sorte de contrôle l'une par l'autre, de l'infaillibilité épiscopale et de l'Eglise totale. Seule l'assistance du Saint-Esprit à tout le corps promise par le Seigneur, garantissait le maintien dans la vérité.

L'Église *tout entière* acceptait ou rejetait les décisions de ces assemblées (conciles) selon qu'elle les trouvait conformes ou contraires à sa foi et à sa tradition et nommait œcuméniques ceux des conciles qu'elle reconnaissait pour être l'expression de sa pensée intime.

Ou encore :

C'est un fait dogmatique incontestable. Les patriarches d'Orient réunis en Concile avec leurs évêques ont solennellement répondu dans leur réponse à une encyclique de Pie IX, que « l'infaillibilité résidait dans *l'universalité* de l'Église unie par l'amour mutuel; et que l'invariabilité du dogme comme la pureté du rite était confiée à la garde non d'une hiérarchie quelconque, mais *de tout le peuple ecclésiastique, qui est le Corps du Christ* ». Cette déclaration formelle de tout le clergé d'Orient, reçue avec un respect plein de reconnaissance fraternelle par l'Église locale de Russie a acquis toute l'autorité morale d'un témoignage œcuménique [51]

Il s'ensuivait une relativisation de la communion épiscopale.

Il n'y a point d'Église enseignante dans l'Église véritable [52] « parce que » toute l'Église, autrement dit l'Église dans son intégrité enseigne [53].

Une fois de plus, nous retrouvons une théologie de la communion, le terme même de *sobornost* le manifestant claire-

51. Khomiakov, *L'Église latine et le protestantisme du point de vue de l'Église d'Orient*, Lausanne et Vevey, 1872, pp. 48-49.

Sans doute ne faudrait-il jamais oublier que Khomiakov a été influencé par les vues de Synopoulos (auteur grec du XVIe) qui considère l'attitude de la hiérarchie à Florence comme une *défaillance*. Cf. « *Vera historia unionis non verae inter Graecis et Latinos, sive Concilii Florentini exactissima narratio* » *Graece scripta per Sylvestrum* Synopulum, *transtulit sermonem latinum Robertus* Creyghton, *Hagae, Comitis*, 1660.

A travers Moehler s'est aussi exercée l'influence de l'idéalisme allemand et des protestants Neander et Schleiermacher.

52. *Ibid.*, p. 54.

53. *Ibid.*, p. 58.

ment[54]. Cette fois cependant, cette communion n'est plus conçue selon le schéma traditionnel, dans *sa visibilité*, signe et cause d'une communion intérieure, mais elle est considérée comme l'union mystique de ceux qui sont unis au Christ et entre eux par les liens de l'amour, qui telle une plénitude spirituelle en expansion tend comme de l'intérieur et par la création de ses organes d'expression à se manifester extérieurement.

Cette communion purement mystique exclut en définitive toute extériorité :

> La vérité ne peut exister que là où est la sainteté sans tache, c'est-à-dire dans la totalité de l'Église universelle, qui est la manifestation de l'Esprit divin dans l'humanité[55].

Aussi, toute autorité extérieure ne peut être qu'un rationalisme :

> Ni Dieu ni le Christ ni son Église ne sont l'autorité qui est chose extérieure. Ils sont la vérité, ils sont la vie du chrétien, sa vie intérieure; ils sont plus vivants en lui que le cœur qui bat dans sa poitrine et que le sang qui coule dans ses veines; mais ils ne sont sa vie qu'autant que lui-même vit de la vie universelle d'amour et d'unité qui est la vie ecclésiastique[56].

L'Eglise se définit donc comme un organisme de foi et d'amour, dans lequel la vérité se dévoile à chacun dans son évidence intérieure, à la mesure même de son incorporation véritable et vitale à l'Eglise. La catholicité n'est donc pas l'universalisme abstrait d'une doctrine imposée du dehors par la hiérarchie, mais une tradition vivante donnée de l'intérieur et gardée par chacun et tous. Faire dépendre la catholicité du seul pouvoir des évêques, ce serait faire s'évanouir l'évidence de la vérité intérieure : la tradition dont chacun est le gardien dans l'unité de l'amour disparaîtrait dans la soumission à un principe extérieur[57]. Potestas et communion deviennent des notions radicalement opposées.

L'Eglise orthodoxe se présente dès lors comme une pure communion des saints, dans une intériorité spirituelle, introductrice du monde sacramentel, ouvrant au flux vital de la tradition : elle n'a d'autorité que pour autant qu'elle est diffuse dans le peuple chrétien et qu'il n'en est aucun organe nécessaire, les conciles œcuméniques eux-mêmes n'en possédant une

54. Voir plus loin, note 67.
55. *Op. cit.*, pp. 52-53.
56 *Op. cit.*, p. 40.
57. VL. LOSSKY a repris ce thème que l'on trouve chez tous dans *Du troisième attribut de l'Église*, dans *Dieu Vivant*, n° 10, pp. 79-89.

que pour avoir été revêtus de l'adhésion de tout le peuple chrétien.

Boulgakov a su donner à cette théologie sa structure en quelque sorte définitive dans sa logique même : la *sobornost* devient l'essence même de l'Orthodoxie.

L'Orthodoxie... est un unanimisme, une synthèse de l'autorité et de la liberté dans l'amour qui rassemble les croyants. Le mot *sobornost* exprime tout cela.

Ou encore :

Elle est l'esprit individuel fondu dans l'unité de plusieurs en un seul, elle est le moi fondu dans le nous[58].

Cette *conciliarité* est la conscience catholique, une sorte de supra-conscience qui ne peut avoir d'autre juge qu'elle-même, aucun organe n'étant capable de jouer ce rôle de critère de la communion sans se situer au-dessus de l'Eglise et par le fait même en dehors. Si semblable théorie tend de soi à amenuiser la distinction entre la hiérarchie et le peuple chrétien, elle ne peut nier la tradition orthodoxe de la hiérarchie, mais au contraire en livrer la vraie signification. La *sobornost* ne contredit pas, selon Boulgakov, le principe fondamental de la hiérarchie instituée par Dieu lui-même, mais elle lui assigne la place qui lui revient *dans* l'Eglise et non au-dessus de l'Eglise et il l'explique comme l'organisation propre de la *sobornost*[59]

La hiérarchie n'est en quelque sorte que l'expression de cette *sobornost*, son organe de manifestation sans cesse jugé par elle.

Comme nous l'avons déjà dit, l'aspect mystique de la communion est passé ici au premier plan et il a fait s'évanouir presque complètement les autres aspects du mystère de l'Eglise; il intègre certes au moins en droit l'aspect sacramentel, difficile à détruire en perspective orientale, mais par sa logique interne il tend à minimiser l'importance des structures ecclésiales de communion au point de rendre possibles des affirmations comme celles-ci :

L'Eglise peut exister dès que deux ou trois sont réunis au nom du Christ. Ces alvéoles ecclésiastiques ou églises locales peuvent, en fait, *s'ignorer les unes les autres, ne pas être en relations directes*, mais cela ne signifie rien, car *l'unité dans l'Esprit* n'est pas affaiblie[60].

C'est donc en bref une ecclésiologie de la communion intérieure, qui garde encore ses attaches à la communauté sacra-

58. Boulgakov. *L'Orthodoxie*, Paris, 1932, pp. 84, 91.
59. *Ibid.*, p. 94 sq.
60. *Ibid.*, p. 95.

mentelle — au moins implicitement — et c'est pourquoi elle permet de caractériser l'Eglise de la façon suivante :

L'Eglise orthodoxe a la souplesse de l'organisme, loin d'avoir la raideur de l'organisation; elle est l'Eglise de l'Esprit, et non l'Eglise de l'institution[61]. Organisme spirituel dont la vie est l'unité dans l'amour, société fraternelle de croyants qui jouit dans son ensemble du charisme de l'infaillibilité, parce qu'elle s'identifie en quelque sorte à la vérité, mais qui n'a en elle aucun élément structurel qui soit proprement infaillible, elle se distingue de l'Eglise catholique romaine par son vitalisme, son absence de juridisme, et son exclusion d'un principe même d'un pouvoir spirituel.

Eglise de l'Esprit, ce mot est malheureusement ambigu. Il peut être l'éloge suprême de la tradition catholique, comme il peut être la manifestation d'une équivoque fondamentale[62]. Nous sommes en définitive, en présence d'une ecclésiologie fortement influencée par le protestantisme comme le reconnaissent d'ailleurs de bons connaisseurs de l'Orthodoxie. N'en est-elle pas venue à opposer à tort le charisme de l'infaillibilité doctrinale au pouvoir sacramentel dans l'oubli que la tradition apostolique est inséparable de la succession apostolique[63]. La conception de la *sobornost* a absorbé la position essentielle du concept protestant de l'Eglise : « Il n'y a aucun critère de l'infaillibilité de l'Eglise[64]. »

N'est-il pas surprenant de voir le nombre de théologiens qui mettent en question l'infaillibilité des conciles[65] ? N'est-il

61. Cf. la formule par laquelle débute ce livre : « L'Église *n'* est *pas* une institution; c'est une vie nouvelle avec le Christ et en Christ, dirigée par l'Esprit-Saint. »

62. Dans un article intitulé *Protestantisme et Orthodoxie*, le pasteur L. Bouyer, qui devait devenir le P. Louis Bouyer, a remarquablement mis en lumière cette équivoque fondamentale. (*Irenikon*, 1938, pp. 228 ss.)

63. G. Florovsky, *Le Corps du Christ vivant* dans *La Sainte Église universelle*, Neuchâtel et Paris, p. 49, n° 1.

64. E. Benz, *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung*, Freiburg, 1952, pp. 381-382. Cf. M.-J. Le Guillou, *Vues luthériennes sur les rapports de l'Église orthodoxe et du protestantisme*, dans *Istina*, 1954, I, pp. 67-68.

65. Cf. Zankov, *Das orthodoxe Christentum des Ostens. Sein Wesen und seine gegenwartige Gestalt*, Berlin, 1928, pp. 84-85.

B. Zenkovsky, *Das Bild vom Menschen in der Ostkirche. Grundlagen der orthodoxen Anthropologie*, Stuttgart, 1951, p. 36. Arseniev, *Die Kirche des Morgenlandes, Weltanschauung und Frömmigkeitslehre*, Berlin-Leipzig, s. d. N. Milasch, *Das Kirchenrecht der Morgenlandischen Kirche* (traduit par A. Pessic), Mostar, 1905, pp. 290-291.

Même chez M. Bratsiotis cette influence transparaît; cf. *Die Grundprinzipium und Hauptmerkmale der Orthodoxen Kirche*, dans *Procès-verbaux du premier congrès de théologie orthodoxe à Athènes*. Et chose plus étonnante encore, chez M. Vl. Lossky. On remarquera la façon dont cet auteur définit les Conciles œcuméniques : « Le nom de Conciles œcuméniques attribué en Orient à sept premiers synodes généraux répond à une réalité d'ordre purement historique : ce sont des conciles du territoire « œcuménique », celui de

pas étrange de voir la liberté que prend même un Florovsky par rapport à la tradition de sa propre Eglise ? On comprend qu'un M. Muller puisse poser la question suivante :

> Quand il rejette comme une œuvre crypto-latine la confession orthodoxe de Pierre Moghila qui a été reconnue par l'Église tout entière dans de nombreux synodes, reçue par le peuple, et tenue un siècle durant en très haute estime, cela signifie-t-il pratiquement autre chose que la reconnaissance par Luther, à la dispute de Leipzig, du fait que non seulement les papes, mais même les conciles pouvaient se tromper et se sont trompés quelquefois[66] ?

On comprend dès lors les raisons de son influence sur le mouvement œcuménique. Elle a donné de l'Orthodoxie un visage facilement assimilable au protestantisme, puisqu'il pouvait s'y retrouver lui-même, tout en découvrant d'autres valeurs qui lui manquaient jusqu'alors[67].

C) L'Eglise organisme sacramentel

La perspective khomiakovienne a ainsi révélé peu à peu ses insuffisances; c'est cependant elle qui a amené un certain nombre de théologiens à insister sur l'aspect proprement sacramen-

l'Empire byzantin qui s'étendait, (du moins théoriquement) à tout l'univers chrétien. Aux époques ultérieures, l'Église orthodoxe a connu des conciles généraux, qui sans porter le titre d'œcuméniques, n'en étaient pas moins nombreux ni moins importants » (VL. LOSSKY) *Essai sur la théologie mystique d'Orient*, p. 5).

66. E. BENZ, *Die Ostkirche*, p. 85.

67. Il n'est peut-être pas inutile de dire quelques mots de la notion de *sobornost*, bien que tout ait été dit à ce sujet. La note, semble-t-il, la plus intéressante sur ce sujet a été faite par le R. P. CONGAR dans *Jalons pour une théologie du laïcat* (pp. 385-386). Ajoutons simplement cette remarque de M. VL. LOSSKY : *Du troisième attribut de l'Église*, dans *Dieu Vivant*, 10, p. 79, note 1. Il s'agit pour lui d'examiner la notion de catholicité : « Nous pensons avant tout à l'emploi abusif du mot *sobornost* par certains auteurs russes qui ne prennent pas la peine de le traduire par son correspondant français catholicité. On cherche même à l'interpréter par d'autres termes comme conciliarité, esprit de concile, symphonie, etc. Tout ceci pour mettre le lecteur occidental en présence de notions insolites, en créant ainsi une « orthodoxie d'exportation » qui veut se montrer exotique, étrange, impénétrable, pour les non-initiés. Devant cette préciosité, on voudrait dire avec Molière : Il faut parler chrétien, si vous voulez qu'on vous entende. » C'est ce que nous voulons faire dans cette petite étude sur la notion de catholicité, telle qu'elle se présente à la pensée orthodoxe. Une note étymologique sur le mot *sobornost* nous semble nécessaire. Le texte slavon du *Credo* traduit très heureusement l'adjectif catholique de l'original grec : *soborny*. Khomiakov en a tiré le néologisme russe *sobornost*, répondant exactement à l'idée de catholicité qu'il a développée dans ses écrits sur l'Eglise. Or la racine slave voulant dire *assemblée* et plus particulièrement *concile*, *synode*, les termes dérivés *soborny*, *sobornost* reçoivent par là une nouvelle nuance pour l'oreille russe, sans perdre pour cela leur sens direct, celui de *catholique*, *catholicité*.

tel de l'Eglise et, disons le mot, liturgique. N'est-ce pas devenu un lieu commun que de dire : « L'Eglise orthodoxe se découvre dans sa liturgie[68] ? »

Nous retrouvons encore une ecclésiologie de la communion, mais de la communion comme église locale; elle voit l'Eglise, selon la perspective patristique, sauvegardant son unité dans le mystère eucharistique et tout entière présente dans chaque célébration; elle est ainsi une eschatologie anticipée ou inaugurée.

Elle se définit elle-même comme une ecclésiologie eucharistique qui serait exacte dans presque tout ce qu'elle affirme si elle n'impliquait un véritable refus de l'ecclésiologie universelle; on connaît les thèmes essentiels de cette ecclésiologie que nous avons déjà eu l'occasion de présenter[69].

L'Eglise locale est là où est l'assemblée eucharistique et là où est l'assemblée eucharistique, là est l'Eglise de Dieu dans sa plénitude : ou encore dans son unité avec l'évêque, image de son unité avec le Christ, chaque Eglise *est* l'Eglise dans sa plénitude avec ses notes de sainteté, de catholicité et d'apostolicité.

Dans une telle perspective, l'unité des Eglises entre elles se réalise dans l'identité de foi qui se manifeste à son tour dans l'eucharistie.

Chaque Eglise locale, étant l'Eglise du Christ, est autonome puisqu'elle détient en elle tout ce qui est nécessaire pour sa vie, indépendante, car il n'existe pas de pouvoir sur l'Eglise, le pouvoir sur l'Eglise locale étant un pouvoir sur l'assemblée eucharistique, c'est-à-dire sur le Christ, notion contradictoire. Autonome et indépendante, elle n'en est pas moins liée aux autres Eglises et elle aspire hors d'elle-même à l'union avec les autres Eglises. Cette ecclésiologie n'est pas exclusive d'un primat dans l'Eglise, c'est-à-dire d'une possibilité pour une des Eglises de parler avec une plus grande autorité au nom même de l'Eglise. Il est clair cependant, comme on l'a remarqué, que le théologien orthodoxe de son propre point de vue, ne peut échapper à la nécessité d'affirmer qu'un lien doit exister de quelque façon entre les Eglises locales pour que chacune d'elles puisse légitimement et objectivement se dire identique à l'Eglise totale. D'autre part, une telle ecclésiologie reste tributaire de la suspicion à l'égard du concile et ne rend malheureusement pas compte de la tradition de l'Eglise[70].

68. C'est devenu finalement un principe : « Nur versteht die Kirche, der die Liturgie begreift », cité dans *Oestliches Christentum*, Dokumente herausgegeben von W. Bubnov und H. Ehrenberg, München, 1925, II, p. 25. Cf. des affirmations analogues chez Mgr Irénée de Samos.

69. Voir *Istina*, 1957, 4, pp. 501-502.

70. Cf. la déclaration du P. Afanassieff, *La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie*, dans *Istina*, 1957, 4, pp. 401-402. Sur l'ecclésiologie eucharistique, cf. de plus, du même auteur, *La Cène du Seigneur*, Paris, 1952 (en russe). A. Schmemann, *Unity, division, reunion in the light of ortho-*

Ces deux dernières ecclésiologies, qui entendent refuser tout juridisme, selon un trait que certains considèrent comme propre de la mentalité orthodoxe ou peut-être plus exactement toute perspective de pouvoir, ne mènent-elles pas à l'impasse ? Ne finissent-elles pas, par la relativisation qu'elles entrainent de l'élément canonique, par mettre en question la visibilité de l'Eglise ?

M. Vl. Lossky l'a fort bien senti et il écrit :

Les canons expriment l'indépendance de l'Église, ses limites extérieures et l'ordre intérieur de sa vie; *ils affirment le caractère concret et visible du Corps du Christ*. Le pouvoir canonique appartient à l'épiscopat de l'Église, en vertu de l'autorité qui a été conférée au cercle apostolique par le Seigneur lui-même...

La sauvegarde de l'unité du Corps du Christ appartient au pouvoir canonique. C'est-à-dire qu'elle est confiée avant tout au cercle des apôtres et de leurs successeurs. En d'autres termes, le pouvoir absolu de lier et de délier, propre au Dieu-Homme, se trouve confié aux hommes.

Il ajoute :

Les délits contre l'unité de l'Église devenus si fréquents à notre époque et surtout la légèreté avec laquelle on considère les schismes comme un mal temporaire et inévitable, l'attitude parfois dédaigneuse vis-à-vis des canons qui ne sont pour certains que les actes contradictoires d'une bureaucratie ecclésiastique plutôt qu'une expression vivante de l'unité de l'Église administrée par la hiérarchie, tout cela révèle une fausse conception de l'Église. Consciemment ou non, on tend à désagréger ou du moins à relâcher l'unité du divin et de l'humain dans l'Église. Ce spiritualisme protestant sur le sol orthodoxe engendre une certaine insensibilité vis-à-vis du caractère concret et historique du Corps du Christ. Il ne reste que l'aspect liturgique sur lequel on aime à mettre l'accent : l'Église comme organisme sacramentel (et ici le divin et l'humain se confondent habituellement dans une notion ambiguë de « nature théandrique » de l'Église). Quant à son aspect proprement « ecclésiastique », celui de l'*Ecclesia* avec sa structure canonique et hiérarchique, avec la responsabilité pour son unité et indépendance qui incombe, avant tout au clergé et ensuite à chacun d'entre nous, la conscience de cette réalité ecclésiale fait souvent défaut [71].

Cette remarque porte loin : puisse-t-elle être un rappel fraternel pour beaucoup d'Orthodoxes. De la réponse qui lui

dox Ecclesiology, *Theologia*, 1951, Athènes. Cf. aussi *Primauté et autocéphalies dans l'Église orthodoxe*, dans *Istina*, 1954, 1, pp. 28-45. J. Meyendorff, *Sacrements et hiérarchie dans l'Église*, dans *Dieu Vivant*, 26, pp. 81-91.

71. Vl. Lossky, *Écueils ecclésiologiques*, dans *Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 1950, p. 26.

sera faite, dépendra la signification définitive d'une phrase comme celle-ci :

> Nous croyons en l'Église, une, sainte, catholique et apostolique, telle est la tradition chrétienne sur l'Église, enseignée par les Pères, confirmée par les Conciles, gardée par la chrétienté à travers les âges[72].

Cette phrase traduit exactement d'une part la conviction qu'a l'Eglise orthodoxe d'être la véritable Eglise, restée en communion de vie et de structures avec l'Eglise des sept Conciles œcuméniques, d'autre part, les modalités mêmes de cette croyance et ses critères d'authenticité. Elle exprime la certitude de posséder la réalité du mystère défini par saint Paul dans la continuité de la tradition vivante, et dans l'équilibre même des Pères. Elle peut cependant, comme nous l'avons vu, s'infléchir dans le sens le plus catholique, ou au contraire dans le sens le plus protestant. Seul l'avenir nous dira par delà le triomphe apparent de l'ecclésiologie khomiakovienne, ce qu'il en adviendra finalement.

D) Ecclésiologies et mystère ecclésial

Ces diverses ecclésiologies, qui se sont traduites par une mise en question de l'infaillibilité des Conciles et qui ne donnent pratiquement plus valeur à l'*Ordo episcoporum* en tant que principe de communion de l'Eglise, sont, malgré leur volonté de présenter un des aspects les plus importants de l'Orthodoxie, et quel que soit leur succès, en porte à faux par rapport à l'ecclésiologie orthodoxe classique. Si elles restent orthodoxes, c'est par leur visée essentielle et leur volonté de rendre compte de la *réalité* ecclésiale vécue.

Fort heureusement, elles restent des théories et si elles influent pour une part sur la vie même de l'Eglise orthodoxe, elles n'en déterminent pas les structures les plus essentielles. Il n'est pas impossible que la réalité ecclésiale rappelle à nouveau ses droits; nous savons que c'était finalement ce qui s'était passé dans les déclarations de l'Eglise orthodoxe dans le mouvement œcuménique. Une réaction commence, semble-t-il à se dessiner dont on perçoit les premiers signes : tel théologien soutient à nouveau vigoureusement l'infaillibilité et la signification des Conciles[73], tel autre revalorise la notion d'institution, qui comme telle, remarque-t-il, ne s'oppose aucunement à la

72. Vl. Lossky, *Du troisième attribut de l'Église*, dans *Dieu Vivant*, 10, p. 79.

73. George Racoveanu, « *Oekumenizität* » *an der Sicht der rumänischen Orthodoxie*, dans *Ostkirchliche Studien*, décembre 1958, pp. 267-284.

vie[74], etc. C'est peut-être la grandeur de la théologie grecque de n'avoir pas cédé au charme de la théologie khomiakovienne[75]. Il est à souhaiter que cette tendance de fidélité à la tradition triomphe : elle seule peut redonner à l'Eglise orthodoxe cette conscience catholique qui ne mette pas en doute la réalité de l'Eglise.

Sans doute devrions-nous, catholiques, être plus sensibles à cette *réalité* de l'Eglise orthodoxe, qui permet à bien des Orthodoxes de rectifier comme spontanément certaines théories théologiques : si nous y prêtons attention pour nous-mêmes, en reconnaissant le caractère normatif de la réalité ecclésiale par rapport à toute théologie, nous ne lui donnons peut-être pas assez de valeur lorsqu'il s'agit de nos frères orthodoxes.

L'ecclésiologie orthodoxe dans son devenir pourrait en quelque sorte s'intituler : « Variations sur le thème de la communion. » Sa grandeur vient de la permanence de ce thème à toutes les étapes de son évolution; ses déficiences, de ses infidélités à ce thème central dont elle a plus ou moins refusé de coordonner toutes les dimensions dans une synthèse qui fasse droit à tous les aspects de la communion ecclésiale. Comme catholiques, nous n'avons pas à rejeter les analyses qui ont été faites dans leur ordre, mais à en tirer parti pour les situer dans l'équilibre d'ensemble d'une véritable théologie de la communion.

Quel sera l'avenir de l'ecclésiologie orthodoxe ? Il est difficile de le dire. Elle semble commandée d'une part par le romantisme facile et le protestantisme larvé des perspectives unilatérales et par là spirituellement incomplètes et dans cette même mesure inexactes qui sont celles d'un Khomiakov, d'un Boulgakov, pliant finalement la tradition de l'Eglise au gré d'un système logique abstrait infiniment séduisant; d'autre part, par la *réalité* d'une vie ecclésiale où s'affirme le mystère du Christ au sens paulinien. Nous osons espérer que l'Orthodoxie se livrera à une large prospection des témoignages traditionnels pour les entendre et les rapprocher les uns des autres, car, selon nous, un dialogue authentique entre catholiques et Orthodoxes dépend de cette possibilité d'examen en commun (dans la loyauté de l'information historique objective et à la faveur d'un inventaire des données traditionnelles les plus authenti-

74. Cf. D. Staniloae, *Sinteza eclesiologica* (*Synthèse ecclésiologique*, en *roumain*, dans *Studii teologice*, 5-6, 1955, p. 277: « Certains théologiens russes sont dans l'erreur quand ils méprisent l'aspect d'institution de l'Église. Ils opposent la vie à l'institution... (il cite *Boulgakov, L'Orthodoxie*, p. 1). Or le caractère d'institution de l'Église ne s'oppose point à celui de communion dans l'amour. »

75. Ce n'est pas qu'il n'y ait des infiltrations, mais en général, on garde une profonde défiance, cf. par exemple, Rev. John S. Romanides, *Orthodox Ecclesiology according to Alexis Khomiakov* (1804-1860), dans *The Greek Orthodox Review*, 1956, 1, pp. 57-73.

ques) de l'ecclésiologie de la communion, bien commun de nos deux Eglises.

III. — Les ecclésiologies protestantes

A travers certaines ecclésiologies orthodoxes, nous avons vu apparaître comme en filigrane certains traits des ecclésiologies protestantes : il est temps de les examiner pour elles-mêmes.

A) L'ECCLÉSIOLOGIE LUTHÉRIENNE

L'expérience de Luther commande dans ses structures essentielles son ecclésiologie : dans la découverte qu'il fait de la Parole de Dieu dans l'Ecriture comme source unique du salut, de l'Evangile comme « promesse » de Dieu, opposée à toute œuvre de l'homme, Luther rejette l'Eglise romaine qui professe une doctrine fausse, œuvre humaine de la tradition[76].

En s'élevant ainsi contre les prétentions d'une institution qui déclarait son organisation de droit divin pour se considérer comme la dépositaire et l'interprète de la vérité, comme un organe de transmission des grâces sans lesquelles il n'est pas de salut, Luther entendait rétablir la liberté de l'homme chrétien dégagé de la loi et sauver le rapport personnel ou mieux la rencontre personnelle de l'homme avec la Personne du Christ Rédempteur[77].

Il voulait pour cela que l'Evangile, c'est-à-dire la Personne du Christ comme Rédempteur, nous atteignant dans sa Parole par l'Esprit-Saint, soit *l'unique fondement de l'Eglise*[78] ou encore que le Saint-Esprit qui nous présente la Personne du Christ dans l'Evangile et qui s'empare de nous pour nous recréer soit *le tout de l'Eglise*.

C'est à dessein que nous avons employé à deux reprises l'expression « la Personne du Christ Rédempteur » : il s'agit en effet toujours du Christ actuellement vivant dans le ciel qui devient pour nous *opus Dei* et *justitia Dei* et qui existe à la fois en nous et pour nous par la foi, et non du Christ Législateur qui fonderait une Eglise institutionnelle. Aussi, définit-il l'Eglise, tout entière construite par l'unique témoignage de la

76. Il ne peut être question de donner des références. Cf. surtout *Vom Papsttum zu Rom*.

77. On sait que la catégorie de la rencontre de *personne à personne* est une des catégories essentielles du luthéranisme. « Das personale Gegenüber. » Cf. Gerhard GLOEGE, *Offenbarung und Überlieferung. Ein dogmatische Entwurf*. Hamburg, 1954, p. 19. Il faudrait analyser ici la notion de cœur telle qu'elle se trouve chez Luther, puis dans toute la tradition luthérienne.

78. « Per litteras et humanas traditiones non aedificatur Ecclesia Christi, sed per evangelium » (W. 4, 415, *Psalmenscholien*).

Parole de Dieu présentée intérieurement par le Saint-Esprit, extérieurement par la Bible, non comme une assemblée corporative, mais comme « *une assemblée des cœurs unis dans une même foi*[79] » ou comme « *une unité spirituelle*[80] ».

Rassemblement des croyants au Christ qui sont sur la terre, elle est donc la *communion* toute spirituelle et invisible suscitée par la Parole de Dieu dont la foi est toute la réalité. Peut-être vaudrait-il mieux dire qu'elle est la communion *cachée* : « Tous les chrétiens se sont cachés par le cœur dans le Christ invisible de telle sorte qu'ils ne sont vus de personne[81]. » Aussi bien l'incorporation à l'Eglise se fait-elle par la foi opérée par le Saint-Esprit au moyen de la parole extérieure (ou encore par la foi, en tant que foi au Christ, œuvre de l'Esprit) et non par le sacrement.

L'Église vraie est celle qui adhère à la parole et à la foi, qui ne s'appuie pas sur ses œuvres, mais entend et suit Dieu qui l'appelle[82].

Pour Luther, l'Eglise est donc de soi intérieure et invisible, conformément à la Parole de Jean : « Mon Royaume n'est pas de ce monde » et à celle de Luc : « Le Royaume est au-dedans de vous »[83]. Elle est là où la foi est dans les cœurs. Et l'ensemble

79. LUTHER : « L'essence, la vie et la nature de la chrétienté n'est pas d'être une assemblée de corps, mais la réunion des cœurs (*Versammlung der Herzen*) dans une même foi. »

80. Même si ses membres vivent à mille lieues les uns des autres, ils forment quand même une communauté spirituelle (*Versammlung im Geist*)... Cette communion spirituelle (*Geistliche Einigkeit*) suffit à créer une chrétienté (*Vom Papsttum zu Rom*).

81. W. 9, 458, 18, *Predigt postridie Ascensionis.*

82. *Vorlesungen über 1, Mose*, p. 388. Ce thème est suffisamment important pour que nous transcrivions quelques textes, qui montrent la liaison avec le Christ *céleste* :

« Igitur Ecclesiae sanctae catholicae nullum aliud caput est quam Christus. Mentiuntur itaque, qui nobis aliud obtrudere caput conantur quam Christum, quasi jam non ipse, sed per alium curaturus rem christianam. Cum ob idipsum in caelos ascendit, ut ibi gubernet ecclesiam, et ut caput in alto collocatus graciam suam in animas nostras instillaret. Tum quemadmodum ipse ab omnium hominum conspectu remotus sedet ad dexteram Patris, ita omnes christiani corde plane sese in Christum invisibilem abdiderunt ut neque ipsi ab ullo conspiciuntur » (W. 9, 458, 18).

« Christianus non videtur sicut nec caput ejus... Christianus non dicitur, quia facit hoc vel aliud, sed quod in Christo heret ut membrum, ergo non videtur » (W. 17, I, 194, 21, *Predigten des Jahres 1525*).

« Regnum fidei ecclesia videtur, quod rex noster non videtur, sed creditur » (W. 2, 239, 23, *Resolutio lutherana super propositiones XIII de potestate papae*, 1529).

« Fides enim in Christum facit eum in me vivere et moveri et agere... efficimur cum Christo una caro et unum corpus per intimam et ineffabilem transmutationem peccati nostri in illius justitiam » (W. 5, 311, 7, *Op. in Ps.*, 1519-1521).

83. *Vom Papsttum zu Rom* (en particulier les textes cités par STROHL, *La pensée de la Réforme*, Neuchâtel et Paris, p. 179). L'Église n'est en rien comparable à une société (*weltliche Gemeinde*), elle n'est pas corporelle (*nicht leiblich*).

des âmes croyantes existe sans que ceux qui en vivent puissent être réunis corporellement en un organisme concret.

Dans le *Grand Catéchisme*, Luther déclare :

Je crois qu'il y a sur terre un petit troupeau saint, une communauté de vrais saints (croyants) ayant Christ pour chef, réunis par le Saint-Esprit, ayant la même foi, des dons variés, unis dans l'amour, exempts de toutes divisions. J'en suis un membre, je participe à tous les biens qu'elle possède : j'y ai été amené et incorporé par le Saint-Esprit en entendant la Parole. C'est par là qu'il faut commencer si on veut y entrer[84].

Et dans le *Petit Catéchisme* :

Je crois que le Saint-Esprit m'a appelé par l'Evangile, m'a éclairé par ses dons, m'a sanctifié et maintenu dans la vraie foi, de même qu'il appelle, réunit, éclaire, sanctifie la chrétienté tout entière sur terre et la maintient auprès de Jésus-Christ par une foi véritable et identique[85].

Luther insiste donc vigoureusement sur la *réalité* de l'Eglise ici-bas, mais non sur sa visibilité. La nuance est d'importance. La question qui ne peut manquer de se poser est cependant la suivante : « Où une telle Eglise se trouve-t-elle dans le monde ? »

La seule chose qu'on puisse dire, c'est que là où résonne l'Evangile, la Parole de Dieu au sens lutherien du mot, il y a certainement des croyants, fussent-ils peu nombreux, car selon l'expression du deutéro-Isaïe (55, 11) la Parole de Dieu qui ne peut revenir à Dieu sans avoir réalisé ce pourquoi elle a été envoyée, fait au moins fructifier un quart du champ[86].

Chaque paroisse est un « amas »[87] de pauvres pécheurs qui subissent l'action de la Parole, sans qu'il soit possible de savoir dans quelle mesure elle est efficace. Partout où on voit que cette Parole est prêchée, où l'on y croit, où on la confesse et où elle est agissante, il ne faut pas douter que la véritable Eglise catholique est là, car la Parole de Dieu n'est pas sans effet. Ainsi la Parole et les sacrements sont les indices de la présence de quelques âmes qui ont été touchées par cette Parole et qui ont ainsi vraiment la foi : ses signes extérieurs ne tenant eux-mêmes leur réalité que de la foi. « Là où se trouvent le baptême et l'Evangile, ne doutons pas qu'il y ait aussi des saints[88]. »

Ce ne sont là en définitive que des indices et il semble que ce soit dans ce sens qu'il faille entendre la déclaration d'Augsbourg :

L'Eglise une et sainte doit demeurer à perpétuité. L'Eglise est en

84. Ed. Erlangen, p. 63.
85. *Ibid.*, p. 168. *Substance*, p. 281.
86. W. RO, 629, 28-32; 631, 27.
87. Haufen W. 6, 297, 6-9; 6, 407, 30; 408, 6.
88. *Vom Papsttum zu Rom.*

effet l'assemblée des saints, dans laquelle l'Évangile est enseigné correctement et les sacrements correctement administrés[89].

L'Église n'est pas seulement une société de notes et de rites extérieurs, comme les autres sociétés politiques; mais elle est principalement la société de la foi et du Saint-Esprit dans les cœurs, laquelle a pourtant des notes extérieures afin de pouvoir être reconnues, soit la pure doctrine de l'Évangile et une administration des sacrements en harmonie avec l'Évangile du Christ[90].

Peu à peu cependant ces indices, sous l'influence en particulier de Melanchton[91], deviendront les « enseignes » de l'Église invisible.

Ce sont ainsi les critères internes de l'Eglise, nous voulons dire qui ne sont discernables qu'à sa foi, qui déterminent sa visibilité. Mais c'est là une visibilité tout extérieure et qui n'est pas transparence sacramentelle du Royaume de Dieu. L'Eglise n'est visible que parce qu'humaine.

Il va sans dire qu'il ne peut être ici question de succession apostolique :

L'Église est une assemblée liée non à la succession dans l'office, mais à la Parole de Dieu. L'Église renaît là où Dieu restaure la doctrine et donne l'Esprit-Saint[92].

La continuité de l'Eglise repose en définitive sur l'identité de l'Evangile toujours prêché à nouveau.

Dans ce monde, l'Eglise est donc réelle, mais *secrète*, assemblée de manière *cachée* par la Parole du Christ en attendant sa manifestation lors du retour du Seigneur. *Latet sub contrario*. Elle est cachée sous son contraire, comme la vie est cachée dans la mort, la justice dans le péché, la gloire dans l'opprobre.

Elle est donc conçue uniquement dans la ligne de la *relation spirituelle* avec le Christ et dans l'ordre de l'intériorité : elle est tout entière dominée par l'acte de Dieu agissant en elle dans le Christ et par l'Esprit. L'ordre sacramentel lui-même n'a valeur que pour autant qu'il est pur sceau de la foi : baptême et eucharistie, pouvoir des clés n'ont d'efficacité que dans la Parole et comme engendrés de l'intérieur par cette Parole; le ministère ne tient sa consistance que de sa fidélité à la prédication, à la doctrine apostolique, à l'institution du Christ lui-même.

Aussi l'Eglise, comme la foi, s'oppose-t-elle à tous les ordres

89. Cf. *Augustana*, VII.
90. *Apol.*, VII-VIII.
91. MÉLANCHTON, *De Ecclesia et auctoritate verbi Dei* (1539), *Corpus Ref.* XXIII, 598.
92. Cf. *Augustana*, VII.

humains : toute organisation en elle est finalement de nature charnelle, aspect de la loi à laquelle l'homme reste soumis en raison du péché. D'ailleurs si l'Eglise est bien obligée de proclamer la loi de la création et les commandements de Dieu, c'est uniquement pour sauvegarder l'homme dans son être et établir sa culpabilité.

Il en résulte des séries de conséquences extrêmement importantes :

1) L'ordre des communautés est chose essentiellement relative : Luther n'en eut guère la préoccupation, laissant à l'Esprit d'organiser toutes choses. Les assemblées peuvent avoir rites et coutumes diverses : il n'importe. En dehors de l'écoute de la Parole, la liberté est de règle[93].

2) L'être sociologique de l'Eglise n'est jamais un donné, mais toujours une réalité en devenir, c'est un « eschaton » : le Christ en tant qu'homme spirituel et nouvel Adam ne pouvant se penser en catégories « mondaines », le Corps du Christ ne peut présenter, comme tel, aucune analogie avec les sociétés humaines[94].

3) L'unité visible est de même une réalité dynamique qui se réalise sous l'action du Christ triomphant de toutes les forces charnelles qui s'acharnent à la détruire. L'unité que confesse l'Augustana n'est donc pas un attribut de l'Eglise *en tant que société humaine*, mais une œuvre du Christ par le moyen de l'Esprit.

Elle est donc au terme du processus d'écoute de la Parole de Dieu, non au principe.

4) Enfin, et c'est sans doute la conséquence en laquelle se résume toutes les autres : *il ne saurait y avoir de lien permanent entre l'Esprit-Saint et une quelconque communauté visible.*

Toute communauté est par nature *faillible* et il n'est en elle aucun élément qui ne soit par nature faillible.

L'Eglise invisible seule est assurée des promesses divines : « elle demeurera à jamais » parce que la Parole de Dieu se suscitera toujours un peuple.

5) Paradoxalement, cependant cette logique d'intériorité pure rejoint *une logique d'expérience* : si Luther a pu en effet rompre avec l'Eglise catholique, c'est parce qu'il avait l'expérience d'une action de l'Esprit dans une multitude d'âmes, qui créait avec la sienne une communauté de foi et de sentiments.

Dans une telle perspective, la notion de *Corps du Christ* ne tient à peu près aucune place; ou plus exactement elle ne joue que dans sa dimension proprement spirituelle d'écoute de la foi et est décentrée par rapport au mystère eucharistique,

93. Cf. Heinrich Vogel, *Christologie*, I, pp. 168, 240 ss., 479 ss.

94. Prenter, *L'Église d'après la confession d'Augsbourg*, dans *La Sainte Église universelle*, Neuchâtel-Paris, pp. 93-131.

l'ordre sacramentel ayant perdu sa consistance pour être comme absorbé — et en particulier l'Eucharistie — dans la Parole. Si au début de la vie de Luther, cette notion avait encore pour lui un sens, si on la retrouve encore dans ses petits sermons de 1519[95], il est clair que très rapidement elle laisse la place à *la Parole et à l'Esprit*.

Ces lignes de fond se retrouvent dans toute la tradition luthérienne.

1) L'Eglise est une *unité spirituelle*. C'est l'Esprit qui rend présente la Personne du Christ et exerce une fonction unifiante — une de l'unité même du Christ; elle est une communion de personnes et non une institution, et même lorsqu'on parle du Corps du Christ, on reste dans une perspective purement spirituelle[96] : c'est l'arrachement au péché constitué par la foi qui est incorporation au Corps du Christ[97]. Le Corps du Christ est donc conçu comme une sorte d'irradiation pneumatique du Christ sur ses membres; il n'est pas constitué par la participation au corps eucharistique, mais selon la perspective luthérienne simplement confirmé[98].

2) Tout ordre de l'Eglise n'a de sens que dans la mesure où il est nécessaire à la justice de Dieu : à le considérer comme nécessaire au salut, on le transformerait en un ordre diabolique.

Nous retrouvons aussi le même refus de toute organisation et de tout juridisme; ainsi à Lausanne en 1927, les théologiens luthériens, plus spécialement allemands, protestèrent-ils contre l'institutionnalisme anglican, en 1952 la Fédération luthérienne mondiale refusa-t-elle de considérer la succession épiscopale comme de nécessité de salut, en 1958 à Oberlin[99].

L'ecclésiologie luthérienne a cependant fait récemment certaines redécouvertes qu'il importe au moins de signaler d'un mot : elles sont dues d'une part, à la lutte sous le nazisme (ou Kirchenkampf), d'autre part, à l'influence réformée liée au contact avec le Conseil œcuménique des Eglises.

Si déjà sous l'influence du romantisme allemand, la question de l'ordre ecclésial opposé aux perspectives individualistes avait provoqué un intérêt pour les structures de l'Eglise, Corps du Christ (tels les efforts théologiques de Löhe et Vilmar), ce n'est vraiment que dans le conflit de l'Eglise avec l'Etat national-socialiste allemand que bien des luthériens perçurent en profondeur les liens qui unissent l'ordre de l'Eglise et la foi,

95. Cf. W. Wagner, *Die Kirche als Corpus Christi Mysticum* dans *Zeitschrift für Theologie*, 61 (1937) pp. 29-98.

96. Cf. Emil Brunner, *Wahrheit als Begegnung*. Berlin 1938.

97. *Ibid.*

98. Cf. Edmund Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnischriften*.

99. Pour ce dernier texte, cf. *Istina*, 1958, 4, pp. 491-510. Cf. aussi J. P. Michael, *Christen suchen Eine Kirche*, Fribourg-en-Brisgau, 1958, pp. 29-30, « Lutheraner gegen Institutionen ».

l'Eglise étant tout entière, dans tout ce qu'elle est, sous l'action du Christ[100]. Ils en prirent une conscience d'autant plus nette, qu'un renouveau biblique mettait en lumière l'importance de l'Eglise, Corps du Christ, et que la redécouverte de la liturgie attirait l'attention sur des valeurs jusque-là oubliées, en particulier sur une conception biblique de l'homme dans son unité et sur le fait que l'Eglise se construit dans la célébration liturgique, parce que là le Christ rassemble son Eglise et l'anime[101]. Les théologiens redécouvrirent certaines valeurs[102], certains, tels Asmussen et ses amis, allèrent même jusqu'à affirmer que le ministère requiert pour se légitimer un rapport avec l'unité de l'Eglise universelle[103].

Quoi qu'il en soit de ces rapports nouveaux, il n'en reste pas moins que le fondement du Corps du Christ reste toujours la Parole au sens luthérien du mot : aussi les théologiens allemands rappelleront-ils à Lund qu'il ne peut y avoir d'intercommunion que dans l'unité de doctrine.

B) L'ECCLÉSIOLOGIE CALVINISTE

Nous retrouvons chez Calvin la même dissociation entre l'Église invisible et l'Eglise visible, mais qui tend de plus en plus à s'amenuiser[104] : sans aller jusqu'à les identifier, il insiste sur les liens qui unissent Eglise visible et Eglise invisible. On le percevra aisément dans le texte que nous allons citer, qui manifestera en même temps la dénivellation qu'il y a entre les deux réalités :

Nous avons dit que l'Écriture sainte parle de l'Église en deux sortes. Quelquefois en usant de ce nom, elle entend l'Église telle qu'elle est en vérité, et en laquelle ne sont compris que ceux qui par la grâce d'adoption sont enfants de Dieu et, par la sanctification de son Esprit, sont vrais membres de Jésus-Christ. Et alors non seulement elle parle des saints qui

100. Cf. *Déclaration théologique de Barmen*, traduite dans *Verbum Caro*, 1947, pp. 25-31.

101. Ernst KÄSEMANN, *Abendmahlsgemeinschaft;* Peter BRUNNER, *Grundlegung des Abendmalsgespräches*, Kassel, 1954.

102. Cf. NYGREN, *Christus och Hans Kyrka*. Voir aussi note 137. Pour Gustav AULEN, la Parole de Dieu, le baptême et l'Eucharistie, le ministère de la réconciliation sont les éléments constitutifs du Corps du Christ (cf. en particulier, *L'Église universelle et le dessein de Dieu*, I, p. 18). Cf. Dietrich BONHOEFFER, *Evangelische Theologie*, 1955.

103. Hans ASMUSSEN, *Die Kirche und das Amt*. Munich, 1939, et LACKMANN, *Les objectifs de la Sammlung*, dans le présent fascicule d'*Istina*.

104. CALVIN, *Institution de la religion chrétienne* (éd. nouvelle publiée sous les auspices de la Société calviniste de France), Labor et Fides, 1958, livre IV, I, 7, p. 20. Cf. *Épître au Roi de France* : « (Certains) requièrent toujours une forme d'Église visible et apparente... *Nous, au contraire, affirmons que l'Église peut subsister sans nulle apparence visible* » (*Opera omnia*, t. III, pp. 26-27).

habitent sur la terre, mais de tous les élus qui ont été depuis le commencement du monde.

Souvent d'autre part, par le nom d'Eglise elle signifie toute la multitude des hommes, laquelle étant éparse en diverses régions du monde, fait une même profession d'honorer Dieu et Jésus-Christ, a le baptême pour témoignage de sa foi, en participant à la cène affirme avoir unité en doctrine et en charité, est consentante à la Parole de Dieu, dont elle veut garder la prédication, suivant le commandement de Jésus-Christ. En cette Eglise il y a plusieurs hypocrites mêlés avec les bons, qui n'ont rien de Jésus-Christ hors le titre et l'apparence : les uns ambitieux, les autres avaricieux, les autres médisants, certains de vie dissolue, qui sont tolérés pour un temps, ou parce qu'on ne les peut convaincre juridiquement, ou bien parce que la discipline n'est pas toujours en telle vigueur qu'elle devrait. *De même donc qu'il nous est nécessaire de croire l'Eglise qui nous est invisible et connue de Dieu seul, aussi il nous est commandé d'avoir cette Eglise visible en honneur, et de nous maintenir en sa communion*[105].

Il y a donc une Eglise invisible, la seule vraie, et qui est objet de foi; c'est le Corps du Christ :

Les élus de Dieu sont même tellement conjoints en Jésus-Christ, que comme ils dépendent tous d'un chef, aussi ils sont faits un seul corps, de cette même liaison qu'on voit entre les membres d'un corps humain. Ils sont donc tous un, vivant d'une même foi, espérance et charité par l'Esprit de Dieu, étant appelés non seulement à un même héritage, mais aussi à participer à la gloire de Dieu et de Jésus-Christ[106].

Elle n'est connue que de Dieu seule et elle a pour fondement l'élection, tout comme Luther disait qu'elle avait pour fondement la Parole de Dieu :

Parce qu'ils ne sont qu'une poignée de gens, voire méprisables, mêlés parmi une grande multitude et sont cachés comme un peu de grain sous un grand amas de paille sur l'aire, il nous faut laisser à Dieu seul ce privilège de connaître son Eglise *dont le fondement est son élection éternelle*[107].

Elle résulte objectivement d'une opération du Saint-Esprit qui nous met en contact avec le Christ par sa Parole et subjectivement d'un acte de foi, personnel du côté des fidèles.

Cette Eglise invisible se manifeste cependant par des « enseignes » que Dieu lui a donnés et grâce « auxquels l'Eglise nous apparait évidemment et comme à l'œil ».

Partout où nous voyons la Parole de Dieu être purement prêchée et écoutée, les sacrements être administrés selon l'institution du Christ, là

105. *Ibid.*, I, 2, p. 12.
106. *Ibid.*, I, 2, p. 12.
107. *Ibid.*, I, 2, p. 12.

il ne faut nullement douter qu'il y ait l'Église (Eph., 2, 20), d'autant que la promesse qu'il nous a baillée ne nous peut faillir.

Partout où deux ou trois seront rassemblés en mon nom, je serai au milieu d'eux (Mt., 18, 20)... L'Église universelle est toute la multitude qui s'accorde à la vérité de Dieu et à la doctrine de sa Parole, quelque diversité de nation qu'il y ait, ou distance de région, d'autant qu'elle est unie par le lien de la religion.

Sous cette Église universelle, les Églises se sont distribuées par villes et villages et sont comprises de telle sorte que chacun a le titre et l'autorité d'Église [108].

L'Eglise n'est véritable Eglise qu'au moment où le Christ, son chef, règne sur elle.

Calvin réintègre dans cette doctrine toute une organisation ministérielle dont Luther ne s'était guère soucié. L'ordre de l'Eglise visible en tant qu'engendré par l'élément intérieur va prendre une consistance plus grande en fonction même de la Parole de Dieu analysée plus à fond : il semble que la différence ecclésiologique entre Luther et Calvin vienne de ce que Calvin a un sens aigu du Christ comme Législateur et que tout en intégrant l'expérience luthérienne comme normative, il la tempère par une vue plus juste des nécessités institutionnelles. A la hiérarchie de l'Eglise, Calvin substitue une hiérarchie locale de type presbytérien, avec les ministres, les docteurs, les anciens et les diacres [109].

L'organisation ecclésiastique, selon la doctrine élaborée par Bucer et qu'il reprend dérive en droite ligne de la Seigneurie du Christ sur l'Eglise et des dons du Saint-Esprit [110]. N'est-elle pas prescrite dans certains détails par la Parole de Dieu elle-même ? La discipline n'est pas un ensemble de règles dont l'Eglise aurait l'initiative : elle est l'expression de son obéissance au remède unique que le Seigneur commande [111]. Cependant cette doctrine reste très souple et il rejoint Luther :

Il ne faut pas affirmer que je n'entends point approuver d'autres constitutions que celles qui sont fondées en l'autorité de Dieu, et tirées de l'Écriture, en sorte qu'on les puisse appeler divines... Quant à la discipline externe et aux cérémonies, il ne nous a point voulu ordonner en particulier et comme mot à mot comment il nous faut gouverner, d'autant que cela dépendait des temps et qu'une même forme n'eût été propre ni utile à tous les âges... Nous avons à conclure qu'on les peut changer, et en instituer de nouvelles et abolir celles qui ont été, selon qu'il est expédient pour l'unité de l'Église [112].

108. *Ibid.*, I, 7, p. 21.
109. Cf. STROHL, *La pensée de la Réforme*, Neuchâtel et Paris, 1951, pp. 193-203.
110. CALVIN, *Institution de la religion chrétienne.*
111. *Ibid.*, IV, 12, I, p. 216.
112. *Ibid.*, IV, 10, 30, pp. 194-195.

L'équilibre fondamental de la doctrine reste le même : les « marques » de l'Église ne sont là en définitive que moyens donnés dans la foi de discerner la véritable Église. Aussi bien, même s'il est possible au monde pour une part de discerner entre les véritables Églises et les fausses, il ne faut jamais oublier que les Églises vraies ne sont jamais que des communautés humaines dans lesquelles, sous l'action de la Parole, se produit le rassemblement du peuple de Dieu, rassemblement au service duquel fonctionne une organisation tout humaine, destinée simplement à éliminer les obstacles à l'action divine.

Ce sont des réalisations humaines, imparfaites, relatives et toujours perfectibles de l'Église invisible : il n'y a donc dans aucune de ces Églises visibles aucun élément qui soit proprement divin, à la seule exception de la pure Parole de Dieu : tout, prédication, sacrements, ministère, culte, est susceptible d'infidélité à la Parole de Dieu en échappant à la mouvance de l'Esprit. La Bible ou les sacrements eux-mêmes peuvent simplement devenir des instruments de la Présence du Christ, rien d'autre. Aucune parole, aucune déclaration ou décision, aucune manifestation ne peut donc avoir un caractère absolu et infaillible. Calvin respecte les Conciles jugés par lui fidèles à l'Esprit et à la tradition, mais sans pour autant se lier à leurs décisions qu'il estime faillibles[10]. Et nous avons vu que même immédiatement pour le ministère, son point de vue ne diffère pas essentiellement de celui de Luther.

Elles n'est constamment mesurée par la Parole dans son actualité même que les institutions existent. Elles sont tout entières au service de la Présence de Dieu dans son peuple. Aussi bien l'Église n'a-t-elle de continuité empirique que dans la fidélité à la prédication, sur le fondement de la Parole et dans l'action de l'Esprit : « Il y a toujours Église de Dieu au monde, lui que nous avons la promesse qui est donnée de la présence éternelle du Christ. Suivant cela, nous ne doutons pas qu'il y ait aussi une succession continuelle de l'Église, depuis le commencement du monde jusqu'à notre temps comme nous sommes assurés qu'elle durera jusqu'à la fin du monde[11]. »

On pourrait dire avec une pointe de paradoxe que l'élément le plus humain, c'est l'Esprit[12].

L'Église est donc une réalité spirituelle invisible, une réalité cachée, qui se manifeste dans l'existence à travers une forme visible assumée, mais dont elle est foncièrement distincte. Il serait facile de présenter cette doctrine à travers les catégories

[10] Voir l'excellent article de Pierre-Ives Fatio, *La Réforme du XVIe siècle et le mouvement œcuménique*, dans *L'Église et les Églises*, II, pp. [illegible]

[11] Calvin, *La vraie marque de l'Église*, Labor et Fides, 1964, p. 32.

[12] Cette position est résumée finalement Daniel Jenkins, dans son ouvrage sur le Christianisme, le Saint-Esprit et le mouvement œcuménique dans l'ouvrage [illegible], Londres, Lutterworth, 1960.

barthiennes : l'Eglise est *l'événement* de la Parole de Dieu qui réunit les croyants : elle n'existe que dans cet événement où se réalise la rencontre de Dieu et de l'homme; la communauté chrétienne elle-même dans laquelle demeurent des valeurs objectives comme l'Ecriture, le baptême ou la sainte Cène est stérile et comme morte en dehors de l'événement; elle n'a valeur que *par et dans* l'événement de la Parole. La structure ecclésiastique est pure tentative humaine qui n'a d'autre but que d'unifier la congrégation sur le plan humain, de telle sorte qu'elle devienne aussi disponible que possible à l'action divine. Dans sa visibilité, elle ne contient pas l'événement qui lui demeure toujours transcendant [116].

Semblable ecclésiologie exclut par nature l'idée d'une médiation ecclésiale. Certes, certains textes rendent encore un son presque catholique, tels ceux où Calvin parle de l'Eglise comme Mère :

> Mais parce que maintenant mon intention est de parler de l'Eglise visible, apprenons du seul titre de mère, combien la connaissance nous en est utile, voire nécessaire, d'autant qu'il n'y a nulle entrée en la vie permanente, sinon que nous soyons conçus au ventre de notre mère, qu'elle nous enfante, qu'elle nous allaite de ses mamelles, finalement qu'elle nous tienne et garde sous sa conduite et son gouvernement, jusqu'à ce qu'étant dépouillés de cette chair mortelle nous soyons semblables aux Anges (Mt., 22, 30). Car notre faiblesse ne souffre pas que nous soyons retirés de l'école, jusqu'à ce que nous ayons été disciples tout le cours de notre vie [117].

Mais à lire ces réflexions dans leur contexte, il apparaît que Calvin utilise des formules traditionnelles, mais en les infléchissant dans un sens conforme à sa nouvelle ecclésiologie. Déjà Luther déclarait que la matrice de l'Eglise était la Parole de Dieu et non plus le baptême comme la tradition ancienne. Même si Calvin a fait une place plus grande à l'Institution, il n'en reste pas moins dans la même perspective : la logique de « l'Eglise communion » qui fait passer du visible à l'invisible s'est volatilisée et l'Eglise est simplement le *lieu* et le *signe* de l'Eglise invisible, à condition de bien noter qu'il n'y a aucune homogénéité entre le signe et le signifié susceptible de fonder une sorte de sacramentalité de l'Eglise. Dieu seul et sa Parole en Jésus-Christ par l'action de l'Esprit sanctifie et unit ses élus.

L'Eglise est donc simplement notre Mère en ce sens que c'est dans l'Eglise visible que l'Esprit agit lors de la Proclamation de la Parole. Elle n'engendre pas à la vie spirituelle, elle ne porte pas en elle les moyens de grâce. Et il est facile de voir que la formule de Calvin : « Il n'est pas licite de séparer ces

116. L'ecclésiologie de K. Barth demanderait évidemment une longue étude pour elle-même. Nous n'en signalons que le sens.

117. CALVIN, *Institution chrétienne*, IV, I, 4, p. 14.

L'équilibre fondamental de la doctrine reste le même : les « enseignes », ce ne sont là en définitive que moyens donnés dans la foi de discerner la véritable Eglise. Aussi bien, même s'il est possible au moins pour une part de discerner entre les véritables Eglises et les fausses, il ne faut jamais oublier que les Eglises vraies ne sont jamais que des communautés humaines dans lesquelles, sous l'action de la Parole, se produit le rassemblement du peuple de Dieu, rassemblement au service duquel fonctionne une organisation tout humaine, destinée simplement à éliminer les obstacles à l'action divine.

Ce sont des réalisations humaines, imparfaites, relatives et toujours provisoires de l'Eglise invisible : il n'y a donc dans la vie de ces Eglises visibles aucun élément qui soit proprement divin, à la seule exception de la pure Parole de Dieu : tout, prédication, sacrements, ministère, culte, est susceptible d'infidélité à la Parole de Dieu en échappant à la mouvance de l'Esprit. La Bible ou les sacrements eux-mêmes peuvent simplement *devenir* des instruments de la Présence du Christ, rien d'autre. Aucune parole, aucune déclaration ou décision, aucune manifestation ne peut donc avoir un caractère absolu et infaillible. Calvin respecte les Conciles jugés par lui fidèles à l'Esprit et à la tradition, mais sans pour autant se lier à leurs décisions qu'il estime faillibles[113]. Et nous avons vu que même finalement pour le ministère, son point de vue ne diffère pas tellement de celui de Luther.

Ainsi c'est constamment mesurées par la Parole dans son actualité même que les institutions existent. Elles sont tout entières au service de la Présence de Dieu dans son peuple. Aussi bien l'Eglise n'a-t-elle de continuité empirique que dans la fidélité à la prédication, sur le fondement de la Parole et dans l'action de l'Esprit : « Il y a toujours Eglise de Dieu au monde, où que nous ayons la promesse qui est donnée de la sentence éternelle du Christ. Suivant cela, nous ne nions pas qu'il y ait aussi une succession continuelle de l'Eglise, depuis la création du monde jusqu'à notre temps comme nous sommes assurés qu'elle durera jusqu'à la fin du monde[114]. »

On pourrait dire avec une pointe de paradoxe que l'élément de continuité, c'est *l'Esprit*[115].

L'Eglise est donc une réalité spirituelle invisible, une réalité cachée, qui se manifeste dans l'existence à travers une forme qu'elle assume, mais dont elle est foncièrement distincte. Il serait facile de présenter cette doctrine à travers les catégories

113. Voir l'excellent article de Pierre-Yves Emery, *La Réforme du XVIe siècle et les conciles œcuméniques*, dans *L'Église et les Églises*, II, pp. 263-281.

114. Calvin, *La vraie façon de réformer l'Église*. Labor et Fides, 1957, p. 31.

115. C'est à cette position qu'aboutit finalement Daniel Jenkins, dans son essai sur *La Christologie, le Saint-Esprit et le mouvement œcuménique* dans *Essays in Christology* (Londres-Lutterworth, 1956).

barthiennes : l'Eglise est *l'événement* de la Parole de Dieu qui réunit les croyants : elle n'existe que dans cet événement où se réalise la rencontre de Dieu et de l'homme; la communauté chrétienne elle-même dans laquelle demeurent des valeurs objectives comme l'Ecriture, le baptême ou la sainte Cène est stérile et comme morte en dehors de l'événement; elle n'a valeur que *par et dans* l'événement de la Parole. La structure ecclésiastique est pure tentative humaine qui n'a d'autre but que d'unifier la congrégation sur le plan humain, de telle sorte qu'elle devienne aussi disponible que possible à l'action divine. Dans sa visibilité, elle ne contient pas l'événement qui lui demeure toujours transcendant [116].

Semblable ecclésiologie exclut par nature l'idée d'une médiation ecclésiale. Certes, certains textes rendent encore un son presque catholique, tels ceux où Calvin parle de l'Eglise comme Mère :

> Mais parce que maintenant mon intention est de parler de l'Eglise visible, apprenons du seul titre de mère, combien la connaissance nous en est utile, voire nécessaire, d'autant qu'il n'y a nulle entrée en la vie permanente, sinon que nous soyons conçus au ventre de notre mère, qu'elle nous enfante, qu'elle nous allaite de ses mamelles, finalement qu'elle nous tienne et garde sous sa conduite et son gouvernement, jusqu'à ce qu'étant dépouillés de cette chair mortelle nous soyons semblables aux Anges (Mt., 22, 30). Car notre faiblesse ne souffre pas que nous soyons retirés de l'école, jusqu'à ce que nous ayons été disciples tout le cours de notre vie [117].

Mais à lire ces réflexions dans leur contexte, il apparaît que Calvin utilise des formules traditionnelles, mais en les infléchissant dans un sens conforme à sa nouvelle ecclésiologie. Déjà Luther déclarait que la matrice de l'Eglise était la Parole de Dieu et non plus le baptême comme la tradition ancienne. Même si Calvin a fait une place plus grande à l'Institution, il n'en reste pas moins dans la même perspective : la logique de « l'Eglise communion » qui fait passer du visible à l'invisible s'est volatilisée et l'Eglise est simplement le *lieu* et le *signe* de l'Eglise invisible, à condition de bien noter qu'il n'y a aucune homogénéité entre le signe et le signifié susceptible de fonder une sorte de sacramentalité de l'Eglise. Dieu seul et sa Parole en Jésus-Christ par l'action de l'Esprit sanctifie et unit ses élus.

L'Eglise est donc simplement notre Mère en ce sens que c'est dans l'Eglise visible que l'Esprit agit lors de la Proclamation de la Parole. Elle n'engendre pas à la vie spirituelle, elle ne porte pas en elle les moyens de grâce. Et il est facile de voir que la formule de Calvin : « Il n'est pas licite de séparer ces

116. L'ecclésiologie de K. Barth demanderait évidemment une longue étude pour elle-même. Nous n'en signalons que le sens.

117. CALVIN, *Institution chrétienne*, IV, I, 4, p. 14.

deux choses que Dieu a conjointes (Mc, 10, 9) : c'est que l'Eglise soit Mère de tous ceux desquels il est Père », ne traduit en rien la plénitude de la formule traditionnelle [118].

Rien n'est plus étranger au protestantisme qu'une habitation de l'Esprit dans une communauté visible ou la liaison d'une action divine à travers une réalité matérielle quelconque.

En conclusion, il y a donc dans la théologie calviniste un sens beaucoup plus fort de la visibilité que dans l'ecclésiologie luthérienne :

> De toute manière, partout où la prédication de l'Évangile est révéremment écoutée, et où les sacrements ne sont point négligés, là, apparaît pour un temps, certaine forme d'Église, dont on ne peut douter, et dont il n'est pas licite de dédaigner l'autorité ou mépriser les admonitions, ou rejeter le conseil, ou avoir les réprimandes en moquerie. Beaucoup moins est-il permis de s'en diviser, ou d'en rompre l'unité.
>
> Car Dieu estime tant la communion de son Église, qu'il tient pour un traître et apostat de la chrétienté, celui qui se sépare de quelque compagnie chrétienne, en laquelle il y a le ministère de sa Parole et de ses sacrements. Il a en telle recommandation l'autorité de l'Église, que quand elle est violée, il dit que la sienne propre l'est. Car ce n'est pas un titre de petite importance qu'elle soit nommée pilier et fermeté de la vérité, et la maison de Dieu (I Tim., 3, 15) [119].

L'Eglise demeure une « communion » pour une part au moins visible, à laquelle on a l'obligation de s'adjoindre : mais elle n'a plus pour critère la communion des évêques entre eux et elle n'est plus comme telle le guide infaillible de la foi : elle est de soi faillible et tout entière soumise au jugement de l'Ecriture.

C) Traits communs des ecclésiologies protestantes

Nous n'essaierons pas de définir les autres ecclésiologies protestantes : elles sont données dans les ecclésiologies luthériennes et calvinistes en effet dans leur lignes essentielles, les différences venant surtout de l'ordre et du ministère ecclésial [120].

118. *Ibid.*, IV, I, 1 p. 11. Le R. P. Congar a bien montré l'insuffisance de cette formule dans *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, 1950, pp. 405-406. Cf. la formule de saint Cyprien : « *Habere non potest Deum patrem qui Ecclesiam non habeat matrem* » (*De unitate*, c. 6 (Hartel, p. 214); *Epist.*, 74, 7 : « Ut habere quia possit Deum Patrem, habeat autem Ecclesiam matrem » (Hartel, p. 804), etc. Cf. saint Augustin, *In Psalm. 88, Sermo 2*, n. 14; P. L., 8, 1140-1141. Voir Joseph Plumpe, *Mater ecclesia, an inquiry into the concept of the church as mother in early christianity*, Washington, 1934. Cf. De Lubac, *Méditations sur l'Église*, pp. 103-104.

119. *Ibid.*, IV, I, 10, p. 22.

120. B. Newton Flew, *The Nature of the Church*, SCM Press, 1952.

a) *La croyance en une Eglise une, sainte, catholique et apostolique.*

L'Eglise est une, sainte, catholique et apostolique : son unité, sa sainteté, sa catholicité, son apostolicité lui sont données *par* et *dans* le Christ, unique Seigneur, lui qui est le Saint, qui s'est offert en sacrifice pour le salut de tous les hommes de tous les temps, qui a choisi les apôtres pour lui rendre témoignage.

Cette unité, cette sainteté, cette catholicité et cette apostolicité de l'Eglise ne sont données que dans l'acte par lequel le Christ se rend présent à son Eglise, c'est-à-dire par la Parole et par les sacrements.

b) *Eglises de la Parole.*

Il y a entre toutes les Eglises de la Réforme une unité fondamentale qui leur est donnée de par leur commune reconnaissance de l'autorité souveraine et normative de la Parole de Dieu, comme prédication et enseignement de l'Evangile de Jésus-Christ.

Les Eglises issues de la Réforme peuvent se définir comme des Eglises de la Parole (au sens luthérien de ce mot) et de l'Esprit. L'Eglise n'est en définitive l'Eglise que pour autant qu'elle est soumise au jugement de la Parole; ne trouvant jamais en elle-même sa signification et sa justification, elle ne demeure Eglise que pour autant qu'elle se met entièrement au service de cette Parole par la Prédication; elle n'existe que *dans* et *par* l'acte de communication de la Parole divine.

Elles se veulent des Eglises sous l'autorité immédiate actuelle et agissante de leur Chef le Christ, dans le mouvement vivant d'une relation directe et d'une soumission sans cesse renouvelée.

c) *Eglises faillibles.*

Eglises de la Parole (où seule la Parole demeure dans son actualité de présence agissante) ce sont des Eglises structurellement *faillibles.*

Il y a dissociation entre l'Eglise dans sa visibilité et l'Eglise invisible, ou encore entre la communion de type proprement mystique et la communion dans son aspect visible. Même lorsque le lien se retrouve au plan d'une attitude concrète comme dans le calvinisme, il ne se retrouve pas au plan proprement ontologique.

La notion de communion au sens ancien du mot se trouve complètement brisée, une rupture s'étant produite en elle, tout l'aspect humain se trouvant comme dissocié de l'acte de Dieu :

il n'y a plus cette communication incessante des différents étages de la réalité entre eux, au plan du signe et de la causalité.

Sans doute, nous l'avons vu, ces Eglises veulent être encore des Eglises de la communion. Mais elles ont porté une condamnation si définitive de toute tendance à attribuer à l'homme ou aux choses créées quelque chose de divin, que la communion doit se maintenir dans sa vérité au seul niveau spirituel. Elles ont refusé une participation d'une causalité créée à la causalité de Dieu, en refusant que la causalité transcendante de Dieu puisse devenir immanente à la réalité humaine dont il se sert.

C'est là que s'enracine le refus de toute *ontologie* et de toute *sociologie*. Nul n'a exprimé avec plus de force cette vérité que M. Roger Mehl, traitant de l'ecclésiologie catholique, « substantialisant » la notion d'Eglise.

> L'Église du Christ appelée uniquement au service, l'Église qui doit demeurer sous la croix, n'apparaîtra bientôt plus que comme *une puissance parée du double ornement de la dignité ontologique et de l'éclat sociologique*. Pareille aventure, l'esprit humain l'avait déjà courue, la philosophie du paganisme antique avait déjà réalisé une orgueilleuse synthèse de l'ontologie et de la sociologie. C'est sous les coups du christianisme qu'elle s'est écroulée. Le même christianisme doit-il vraiment refaire, à l'occasion de l'Église, ce qu'il a si utilement défait en ce qui concerne la cité antique [121].

d) *Eglises de la Promesse.*

Suspendues incessamment à l'acte de Dieu, ce sont des Eglises de la Promesse : il n'est aucun critère décisif de la Présence du Christ, si ce n'est la prédication de l'Evangile et les sacrements.

Aussi le protestantisme oppose-t-il constamment l'Eglise qui *a* le Christ et l'Esprit par suite de leur liaison à une institution (c'est-à-dire l'Eglise catholique), à l'Eglise qui vit sous l'autorité immédiate du Christ et de l'Esprit.

Si nous signalons ces points d'accord — avec des nuances, bien entendu — ce n'est pas pour oublier les divergences. Mais il est clair que toutes les difficultés s'originent de la question de la visibilité de l'Eglise et de la question du ministère, liés à cette visibilité. Elles sont ainsi en rapport avec la dissociation de la notion de communion visible, comme nous le disions plus haut. Aussi bien, à mesure que l'accent se met sur la visibilité, la logique de la communion — avec tous ses étages de réalité — tend plus ou moins profondément à retrouver ses droits : il en est résulté des ruptures entre les différentes Eglises de la Réforme.

121. Roger Mehl, *Ecclesia quoad substantiam*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1956, 4, p. 324.

IV. — L'ecclésiologie anglicane

L'Eglise anglicane présente le caractère absolument original de se vouloir à la fois catholique et réformée : elle prétend n'avoir gardé de la Réforme que ce qui pouvait et devait en être légitimement accepté, c'est-à-dire la reconnaissance de l'autorité normative et souveraine de la Parole de Dieu reçue dans l'Ecriture Sainte, mais sans le rejet de la communion des évêques historiquement héritée dès l'âge apostolique [122].

Elle estime ainsi avoir réalisé une synthèse particulièrement harmonieuse entre les principes protestants (l'Ecriture comme règle suprême de la foi) et les principes « catholiques » : la structure épiscopale et le caractère normatif (à la seule condition d'être en conformité à l'Ecriture) de certains éléments de la tradition, tels les principaux symboles de foi et l'autorité des Pères de l'Eglise.

L'Eglise anglicane est donc à mi-chemin des structures proprement catholiques de la communion et des structures protestantes d'une Eglise de la Parole : elle est selon nous *phénoménalement* catholique, *doctrinalement* protestante [123]. Essayons de le comprendre :

122. On pourrait multiplier les textes qui soulignent ce caractère. Citons simplement : « L'anglicanisme est catholique, mais réformé; il est réformé, mais catholique. Il incorpore une harmonie de facteurs catholiques et protestants, qui ne se trouve dans aucune autre confession chrétienne » (*The Lambeth Conference* 1948, II, p. 83). « Notre caractère spécial et notre contribution particulière à l'Église universelle, c'est de combiner la foi et l'organisation traditionnelle de l'Église catholique, avec ce contact immédiat avec Dieu par Christ, auquel les Églises évangéliques rendent spécialement témoignage et avec la liberté de la recherche intellectuelle par laquelle le lien de la révélation chrétienne avec les progrès de la science est constamment maintenu. Cette combinaison rend difficile la manifestation de notre unité véritable et crée parfois une impression de vague et d'indécision que d'autres sont en mesure d'éviter » (*The Lambeth Conference 1930*, Londres, pp. 112-113).

Voir aussi : Alan RICHARDSON, *Une interprétation anglicane de l'Église*, dans *La Sainte Église universelle*, Neuchâtel et Paris, pp. 133-174. Cf. aussi : PAQUIER, *L'Église anglicane dans la chrétienté d'aujourd'hui*, *Verbum caro*, févr. 1949, pp. 13-31.

123. Sur la théologie anglicane, cf. T. A. LACEY, *The Unity of the Church as treated by English Theologians*, Londres, 1898. D. STONE, *The Christian Church*, Londres 1915. HEADLAM, *The Church of England and Reunion*, Londres, 1920. *The Nature of the Church, A report of American Theological Committee of... Faith and Order*, Chicago et New York, 1945. L. HODGSON, *The Doctrine of the Church as held and taught in the Church of England*, Oxford, 1946. L. E. MASCALL, *Christ, the Christian and the Church. A study of the Incarnation and its Consequences*, Londres, 1946. E. KIRK, *The Apostolic Ministry*, Londres, 1946. *Catholicity. A Study in the Conflict of Christian Traditions in the West* by E. S. ABBOTT, Westminster, 1947. L. A. HASELMAYER,

1) *Une ecclésiologie « catholique ».*

L'ecclésiologie anglicane a toujours récusé l'idée d'Eglise invisible et a toujours conçu l'Eglise comme corps visible et organisé, institution et moyen de salut, disons mieux, comme communion épiscopale.

L'épiscopat, symbole concret dans l'espace et dans le temps de l'unité du Corps du Christ, fait de l'Eglise anglicane une communion, expression de l'Eglise universelle en Angleterre. Les réunions des évêques à Lambeth tous les dix ans manifestent bien ce rôle unificateur, plus exactement communionnel de l'épiscopat anglican; cependant, par leur caractère même, elles manifestent aussi la perte d'un élément essentiel de la communion au sens ancien du mot : le pouvoir autoritatif au plan de la doctrine; les évêques *signifient* beaucoup plus l'unité de l'Eglise qu'ils ne la fondent.

2) *Une ecclésiologie protestante.*

La communion des évêques n'est pas en effet une communion infaillible : elle n'est plus représentative de l'apostolicité au sens catholique du mot puisqu'elle se réduit finalement à une apostolicité de doctrine définie par l'Ecriture Sainte. Elle n'a gardé de l'apostolicité que l'aspect cultuel, qu'elle met constamment en question par sa reconnaissance plus ou moins profonde des ministères qui n'ont pas d'apostolicité[124].

Cette affirmation de la *faillibilité* de l'Eglise permet de comprendre pourquoi l'Eglise anglicane se dit « catholique », mais dans un sens où elle ne prétend pas être l'Eglise. Celle-ci garde, affirme-t-on, une unité profonde à travers ses divisions et elle se manifeste dans l'Eglise anglicane comme dans l'Eglise catholique ou dans l'Eglise orthodoxe ou même les Eglises non conformistes, puisque l'Esprit agit en elles. C'est pourquoi l'Eglise anglicane n'a jamais conclu que les Eglises sœurs de la Réforme qui n'avaient pas conservé le système épiscopal n'étaient pas de véritables Eglises[125].

Lambeth and Unity, Westminster, Dacre Press, 1948; C. K. A. Bell, Bishop of Chichester, *Christian Unity. The Anglican Position*, Londres, Hodder and Stroughton, 1948. Lectures at Upsala Univ., 1946. Sur l'aspect proprement catholique, voir, par exemple, *The Apostolic Ministry* et le rapport *Catholicity*.

124. Sur toute la discussion au sujet de l'Inde du Sud, voir *Remous dans l'Église d'Angleterre*, dans *Istina*, 1955, 4, pp. 470-505.

125. Seul, Laud défendit la position que les Églises de la Réforme n'étaient pas des Églises, dans sa thèse pour le grade de bachelier en théologie, à Oxford en 1604. Cf. sur toute cette question Richardson, *op. cit.* pp. 159-161.

« L'appel à l'Eglise catholique ou à la tradition catholique nous paraît impliquer, dans les circonstances modernes, un refus de se laisser immerger dans le courant de tradition d'aucune confession chrétienne particulière, et une volonté de reconnaître l'expérience et l'enseignement de la chrétienté dans son ensemble comme possédant plus qu'aucun système particulier l'autorité de l'Eglise catholique. C'est la marque d'un esprit sectaire de refuser de reconnaître ce qui est d'une vérité et d'une valeur permanente dans la tradition des autres[126]. »

L'Eglise anglicane porte donc en elle une logique de soi *protestante*, dans un cadre phénoménalement catholique. Cela explique les contacts incessants entre le calvinisme et l'Eglise anglicane, par-delà des lignes de fond apparemment divergentes[127].

Il n'en reste pas moins vrai que l'accent protestant est en un sens réduit au minimum; rien de cette méfiance de la raison ou de cet oubli de la signification sacramentelle au sens catholique du mot[128]. La dissociation entre les divers niveaux de la réalité semble réduite au minimum, et s'il n'y avait pas cette affirmation incessante de la faillibilité de l'Eglise, il pourrait être possible de se sentir en climat catholique. Ce fait explique, semble-t-il, la proximité et la distance qu'éprouvent tour à tour l'une pour l'autre l'Eglise anglicane et l'Eglise orthodoxe[129].

Cette ecclésiologie se construit donc nécessairement sur deux pôles : le pôle « catholique » ou le pôle protestant, et il est facile de trouver des représentants de l'un ou de l'autre.

Selon l'évêque Headlam par exemple, l'entrée dans l'Eglise dépend de deux seules conditions préalables : la foi dans le Christ (telle qu'elle s'exprime dans le symbole et sans qu'aucune interprétation en soit imposée) et le baptême.

Une définition de l'eucharistie n'est absolument pas requise, étant donné qu'elle est apparue dans l'histoire comme un obstacle majeur à l'unité de l'Eglise; l'épiscopat n'est nécessaire que du point de vue pratique, en tant qu'organisation historiquement efficace[130].

Selon le Dr Mascall au contraire, l'Eglise est essentiellement de nature sacramentelle. Les sept sacrements lui sont essentiels et l'Eucharistie comme sacrifice. Elle ne peut se passer d'un épiscopat d'institution divine[131].

126. *Doctrine in the Church of England*, 1938, p. 10, note 1.

127. On sait les liens qui unissent au cours de l'histoire anglicans et calvinistes.

128. Cf. Richardson, op. cit., pp. 149-150.

129. Il faudrait étudier les rapports entre anglicans et orthodoxes. Cf. Dom Cl. Lialine, *Anglicanisme et Orthodoxie, quelques aperçus sur leurs relations*, dans *Istina*, 1956, 1, pp. 32-82.

130. *Op. cit.*, voir note 121.

131. *Op. cit.*, *ibid.*

3) *L'ecclésiologie de l'avenir.*

Cette ecclésiologie explique que l'Eglise anglicane se pense comme une Eglise-pont ou une Eglise-pilote, prototype de l'Eglise unie de l'avenir, résultante des Eglises de type catholique (catholique-romaine, orthodoxe, vieille-catholique) et des Eglises de type protestant (calvinistes, luthériennes), chargée de cette responsabilité d'amener les Eglises catholiques à renoncer à leurs exigences abusives et les Eglises protestantes à accepter la nécessité pratique d'un épiscopat historique. Et dès maintenant, elle entend promouvoir cette unité future en suscitant une sorte de catholicité croissante par la mise en œuvre progressive au sein des différentes églises protestantes d'éléments considérés comme foncièrement catholiques, en particulier l'épiscopat historique [132].

La notion d'appartenance à l'Eglise, il va sans dire, est extrêmement souple, admettant des différences de degrés selon une plus ou moins grande possession de ces éléments catholiques : elle détermine une gamme de relations de communion plus ou moins profonde avec les autres Eglises.

On remarquera que cette notion de « communion » tend à perdre finalement toute consistance précise; si elle reste ordonnée à la plénitude de la communion eucharistique, elle comporte cependant une infinité de degrés, selon que les églises avec lesquelles on est en rapport sont plus ou moins « catholiques ». Ces remarques qui permettent de comprendre la conscience qu'a l'Eglise anglicane de son apport positif à l'œcuménisme nous introduisent à l'étude de l'ecclésiologie œcuménique.

V. — L'ecclésiologie de l'œcuménisme non catholique

L'analyse que nous avons faite de l'expérience œcuménique en elle-même, dans ses structures originales, nous a déjà pratiquement révélé l'ecclésiologie implicite qui la commande et qu'elle éclaire tout à la fois. Il n'est peut-être cependant pas sans intérêt de la dégager pour elle-même dans sa logique fondamentale : nous pourrons en saisir facilement de l'intérieur la signification à partir des ecclésiologies protestantes qu'elle corrige et qu'elle renouvelle.

Nous avons défini l'expérience œcuménique comme l'expé-

132. Sur toute cette question, cf. la *Déclaration de Lambeth* (1948), *The Lambeth Conference 1948*, II, p. 82.

rience de la nécessité qu'a l'Eglise — à travers la multiplicité des Eglises divisées — mais cependant une dans le Christ, de connaitre pour sa mission dans le monde, un renouvellement de son être et de sa vocation. Aussi résumerions-nous volontiers l'ecclésiologie œcuménique dans cette simple phrase : *l'Eglise, dans une vraie perspective missionnaire et eschatologique, doit se définir par rapport à ce qu'elle est en train de devenir*[133], comme un « eschaton » ou encore : *l'Eglise n'est l'Eglise qu'en le devenant*[134].

Quelle est, en effet, la raison d'être et d'espérer du mouvement œcuménique ?

C'est que les Eglises qui ne peuvent plus croire qu'aucune Eglise soit en elle-même et à elle seule l'Eglise du Christ et qui ont découvert les apports réciproques qu'elles ont à se faire, sont en marche vers l'unité et qu'elles doivent devenir l'Eglise, celle-ci demandant à s'affirmer, à se manifester et à s'exprimer dans les Eglises.

Nous découvrons ainsi à la base de l'ecclésiologie œcuménique les convictions fondamentales de l'ecclésiologie protestante :

a) il y a une Eglise une, sainte, catholique et apostolique dont l'être est inséparable du Christ et qui n'existe qu'en lui;

b) aucune Eglise n'est l'Eglise, toute Eglise étant par nature faillible.

Mais nous découvrons un point nouveau : l'Eglise — qui est bien l'Eglise invisible, mais réelle, de Luther, plus ou moins transposée — doit se manifester visiblement dans l'unité pour porter un authentique témoignage missionnaire[135].

En d'autres termes, l'Eglise, qui est la communion des saints, nous voulons dire la communion de ceux qui pécheurs incessamment pardonnés sont unis dans la foi au Christ ressuscité, doit se manifester dans l'unité de communautés concrètes, en raison de son appel dans le monde au service et au témoignage missionnaire. L'Eglise doit manifester *l'unité dynamique*[136] qui la constitue invisiblement parce qu'elle a mission d'exhorter tous les hommes à la réconciliation avec Dieu. Elle n'a pas une unité qu'elle pourrait garder et dans laquelle elle pourrait en quelque sorte se reposer : elle n'a d'unité que dans l'acte par

133. Cette formule se trouve équivalemment chez L. Newbigin, dans *L'Église, peuple des croyants, Corps du Christ, temple de l'Esprit*, Neuchâtel et Paris, 1958, pp. 30-31 et 172-177.

134. Cette formule est de M. Roger Mehl, *Ecclesia quoad substantiam*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1956, 4, p. 326.

135. Nous avons là l'impact de la situation œcuménique dont nous avons eu à plusieurs reprises l'occasion de parler.

136. Nous avons souvent signalé l'importance du mot *dynamique* dans les textes du *Conseil œcuménique des Églises*. Cf. le rapport du Dr Visser 't Hooft à Nyborg.

lequel Dieu dans le Christ la convertit à lui et la tourne vers le monde [137].

Essayons d'apporter quelques précisions :

1) *Unité donnée, unité manifestée.*

L'Eglise a une unité qui lui est donnée dans le Christ [138] : c'est l'unité donnée dans l'Esprit qui seul appelle, rassemble, éclaire, sanctifie et maintient en Jésus-Christ et dans la vraie foi et qui est préexistante à toutes ses manifestations. Cette unité est donc l'unité même du Christ en tant que, nouvel Adam, il est le Chef et la tête de son Corps, placé sous la puissance de sa justice et de sa vie. Aussi existe-t-elle partout où s'exerce l'action puissante du Christ pour délivrer des ténèbres et de la mort et assurer du pardon des péchés. Cette unité invisible, par-delà les divisions des Eglises, est cependant déjà donnée en germe visiblement dans l'expérience œcuménique d'une foi commune au Christ Seigneur et dans la communion des services et des témoignages.

Aussi bien, si l'Eglise se manifeste généralement là où la Parole de Dieu est annoncée et les sacrements sont correctement administrés, il semble de plus en plus difficile de fixer de façon définitive les critères minima qui permettent de dire d'un groupe de chrétiens : c'est une Eglise du Christ. Dans la pratique, comment refuser à un corps d'hommes qui reconnaît le Christ comme Seigneur et qui présente les fruits de son Esprit dans sa vie, le titre d'Eglise du Christ [139] ?

Bien mieux, pourquoi l'unité qui est donnée dans le baptême et dans l'écoute de la Parole ne se manifesterait-elle pas dans l'unité d'une communion eucharistique [140] ? Au nom de quoi les Eglises s'excluent-elles réciproquement de l'unité à la table sainte ? N'est-ce pas un scandale que les Eglises se refusent la communion, alors que, dit-on, l'Eucharistie, sacrement de la Présence du Christ, se tient au-dessus de la continuité institutionnelle de l'Eglise sans en dépendre [141]. « Comment les Eglises peuvent-elles s'attendre à être guéries de leurs divisions, si elles se refusent de prendre ensemble les moyens mêmes

137. Cf. Nygren, *L'unité de l'Église*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1957, 4, pp. 283-293.

138. Cf. l'analyse que nous avons faite de l'expérience « œcuménique », *Problèmes, dialectique et tentations du mouvement œcuménique*, dans *Istina*, 1956, 3, p. 348.

139. Voir en particulier les pages de Newbigin, *op. cit.*, pp. 172-177.

140. « Nous devons réapprendre quelles sont les conséquences de notre commun baptême pour la participation en commun à la Cène », *L'Espérance chrétienne dans le monde d'aujourd'hui*, Neuchâtel et Paris, 1955, p. 80. Cf. Roger Mehl, *op. cit.*, p. 320.

141. Cf. Torrance, *Le Sacerdoce Royal*, dans *Verbum Caro*, 47, p. 326.

donnés par le Christ pour les guérir de leur condition divisée et brisée[142]. »

Pourquoi, au moment précisément où on mesure de plus en plus la nécessité de la tradition dans la transmission de la foi et de son témoignage, la nécessité d'une continuité institutionnelle visible, l'Eglise ne se manifesterait-elle pas aussi dans la visibilité d'un ministère épiscopal, simple signe de cette unité visible[143] ?

2) *Unité missionnaire* (Pastoral Unity).

L'Eglise n'est elle-même que dans la mesure où elle demande au Seigneur de s'étendre jusqu'aux extrémités du monde et du temps : elle n'est donc elle-même qu'en étant missionnaire, peuple pèlerin en marche vers le rassemblement eschatologique. Elle n'est donc l'Eglise qu'en le devenant, dans une tension permanente vers sa stature parfaite et dans l'attente de sa pleine manifestation.

C'est dans l'acte par lequel l'Eglise se veut, selon sa nature, faite pour la communication de la Parole de Dieu, que l'unité est donnée : à la mesure même où les Eglises se veulent missionnaire, l'unité visible leur sera accordée dans la fidélité à la promesse divine[144].

3) *L'Eglise en devenir sous l'action de l'Esprit.*

Il semble donc inutile de vouloir définir l'Eglise par ce qu'elle est[145] : n'est-ce pas de là que sont nées toutes les divisions ? Il faut la définir en fonction de l'avenir. L'Eglise doit donc être conçue en fonction d'un eschaton réel attendu dans la foi et dans l'espérance : elle n'est pas un donné, elle est une promesse; l'unité et la visibilité de l'Eglise ne sont pas données au

142. *Ibid.*, p. 326. Cf. aussi W. Manson, *Church and Intercommunion*, dans *Scottish Journal of Theology*, 1951, pp. 29 ss.

143. Il y a dans l'ensemble des travaux protestants une redécouverte de cette continuité « historique » nécessaire à la proclamation de la Parole dans son actualité même. Cf. L. Newbigin, *op. cit.*, pp. 63-76; Richard Paquier, *L'épiscopat dans la structure institutionnelle de l'Église*, dans *Verbum Caro*, 1959, pp. 29-58; *Vers ou contre l'unité de l'Église*, *ibid.*, pp. 50-62; J. L. Leuba, *La tâche actuelle de la théologie protestante*, dans *Verbum Caro*, 45, pp. 54-67; et surtout Diem, *Dogmatik*, Munich, 1955; voir C. Dejaifve, *Bible et tradition dans le luthéranisme contemporain*, *Nouvelle Revue Théologique*, janv. 1956, pp. 33-49.

144. Le rapport du Dr *Visser 't Hooft* à Nyborg, — *World Council of Churches. Minutes and reports of the Eleventh Meeting of the Central Committee — Nyborg Strand, Denmark*, August 21-29, 1958, pp. 75-79.

145. Cf. L. Newbigin : « Nous ne devons pas chercher à définir l'*esse* de l'Église comme quelque chose qu'elle posséderait et qui existerait » (*Op. cit.*, p. 174).

principe de l'action missionnaire, mais au terme : elles seront la réponse de Dieu qui ne sera donnée que dans la fidélité de l'Eglise à ses promesses [146].

Nous restons dans la logique de l'ecclésiologie protestante : l'unité de l'Eglise invisible, parce qu'elle est une unité dynamique au service de la conversion du monde doit se manifester dans sa visibilité [147].

C'est l'ecclésiologie catholique, mais inversée : l'unité de l'Eglise est pour les catholiques une unité donnée visiblement dans la communion des évêques autour de l'évêque de Rome, engagée dynamiquement et eschatologiquement dans la conversion du monde et destinée à se déployer jusqu'aux extrémités du monde et du temps. Cette unité a valeur de signe pour l'appel à la foi, puisque ce signe est donné au monde pour le convertir et elle est présupposée à tout effort d'évangélisation, qui en sera le fruit.

Nous le comprendrons encore mieux en analysant cette ecclésiologie de l'œcuménisme non catholique [148] sous son aspect communionnel.

Nous sommes ici de nouveau en présence d'une ecclésiologie de la communion, mais d'une ecclésiologie de *la communion promise et crue*.

Elle comprend les niveaux qui vont de l'invisibilité à une visibilité croissante :

1) Il y a d'abord — et à titre de principe — *réellement* mais non visiblement une *unité donnée*, c'est-à-dire, une unité donnée dans le Christ et l'Esprit.

2) Il y a ensuite cette unité donnée en germe dans l'expérience œcuménique.

3) Il y a enfin une unité promise, qui doit se réaliser un jour dans l'intercommunion eucharistique.

C'est donc une ecclésiologie d'Eglise en devenir, une logi-

146. C'est encore tout le sens de l'ecclésiologie de Newbigin : « L'Église de l'Inde du Sud reconnaît très clairement qu'elle n'est pas encore l'Église » (*op. cit.*, p. 30).

147. C'est tout le sens de la volonté de dépassement de l'ecclésiologie pour aller vers la christologie, dans une attitude qui s'est définie à Lund en 1952.

148. Si le Conseil œcuménique des Églises ne fait officiellement sienne aucune ecclésiologie, cependant son attitude et ses déclarations impliquent manifestement une « ecclésiologie dominante » qui est précisément celle que nous essayons d'analyser, à ceci près cependant que le but visé par la Commission de *Foi et Constitution* — officiellement intégrée au Conseil — apporte un correctif important qui, malheureusement, demeure beaucoup plus théorique que pratique.

Il faudrait nuancer de même ce que nous avons dit plus haut de l'intercommunion eucharistique. A supposer en effet, cette intercommunion réalisée entre toutes les Églises membres sans exception, il ne semble pas, en raison même de toute la problématique assumée de *Foi et Constitution*, que le mouvement œcuménique pourrait juger sa tâche accomplie (même abstraction faite des Églises non membres) : nous ne chercherons ici à dégager que les lignes essentielles.

que de la communion spirituelle en devenir de visibilité toujours plus grand, à mesure même de la fidélité à l'Esprit, et au service de la mission. C'est une ecclésiologie de la *communion promise et crue*. A la différence de l'ecclésiologie catholique qui est une ecclésiologie de la communion *donnée* — c'est un fait — et reçue dans la foi, qui par nature tend à se dilater jusqu'aux extrémités du monde, en restant toujours identique à elle-même dans l'espace et dans le temps, l'ecclésiologie œcuménique est une ecclésiologie de la promesse crue : l'Eglise sera donnée au monde dans sa visibilité, à la mesure de la disponibilité à l'Esprit. C'est donc une ecclésiologie de l'Esprit : peu à peu l'accent se déplace de plus en plus nettement vers l'Esprit, qui seul actualise la présence du Christ et qui seul aussi peut exercer une action unifiante sur son Eglise.

Paradoxalement cette ecclésiologie qui se veut toute dépendante de l'Esprit apparaît très volontariste et activiste : de récents observateurs l'ont noté avec finesse; elle est tendue vers la visibilité qui lui sera donnée comme un don pour le témoignage [149].

Nous sommes ainsi dans une perspective de communion, qui, dans les apparences, peut ne pas paraître tellement éloignée de la communion ecclésiale, au sens catholique du mot, et qui sans doute à l'avenir s'en distinguera phénoménalement assez peu, mais qui dans ses structures fondamentales en est cependant aux antipodes. Cela tient à ce que des trois éléments de structure de l'Eglise, Parole, sacrement, pouvoirs apostoliques, le troisième élément a été éliminé, même s'il est conservé à titre de vestige historique [150].

Conclusion

Au terme de cette longue étude d'ecclésiologie comparée, nous nous demandons si le dialogue œcuménique ne devrait pas s'engager autour de la notion et de la réalité de la *communion*. Notion et réalité suffisamment vastes, suffisamment communes aussi, pour qu'il soit possible d'aboutir à un débat authentique. Comme réalité et comme notion, elle est au cœur du Nouveau Testament, au cœur de la tradition patristique, faisant la jointure entre l'Ecriture et la Tradition [151].

149. Cf. R. Beaupère, *La conférence de « Foi et Constitution » à Oberlin, U.S.A.* (sept. 1957), *Istina*, 1958, 4, p. 509.

150. La rupture fondamentale entre les Eglises de la Réforme et les Eglises catholique ou orthodoxe tient en définitive au rejet du ministère apostolique des évêques.

151. Nous avons engagé volontairement cette étude d'ecclésiologie comparée dans une perspective historique qui seule, selon nous, permet d'en comprendre les véritables dimensions.

Etant la réalité qui lie entre elles la mission, la tradition et le développement dans leur connexion vivante, la communion se saisit de l'Eglise dans son dynamisme eschatologique.

Souhaitons que des théologiens de différentes confessions se penchent ensemble sur cette question ; des lumières nouvelles pourraient sans doute nous être données[152].

152. C'est cette attitude qui a permis à Edmund SCHLINK de revaloriser certaines formulations *ontologiques* étrangères au luthéranisme. Il a découvert en effet comme G. GLOEGE que la *doxologie* impliquait *l'ontologie*. Voir son article *La Christologie de Chalcédoine dans le dialogue œcuménique*, dans *Verbum Caro*, 45, pp. 23-30. Cf. aussi, E. SCHLINK, *Wandlungen im protestantischen Verständnis der Ostkirche*, dans *Oekumenische Rundschau*, nov. 1957, pp. 153-170.

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

ACTUALITÉ DE JEAN HUSS

Deux biographies récentes et une édition de textes ont donné un regain d'actualité à l'une des figures les plus passionnantes et les plus instructives de l'histoire des doctrines chrétiennes en Occident.

Le *Jean Hus*[1] de M. Boulier a le double mérite de n'avoir pas insisté trop lourdement sur les ignominies de l'époque, spécialement à l'intérieur de l'Église, et d'avoir su reconnaître les mérites d'un homme trop souvent injustement décrié. Quoi qu'il en soit, en effet, de ses fautes et de ses mérites au cours d'une carrière courte mais agitée, il est bien vrai que Huss a préféré mourir plutôt que de mentir. Il est hors de doute aussi que son procès a été une de ces entreprises partisanes et passionnées du genre que notre époque a vu rééditer, avec des raffinements d'ailleurs inconnus alors, par les soins de fanatiques de tout poil. Ces deux points essentiels, la pureté de Huss et la décadence de l'Église en son siècle, M. Boulier les a mis en valeur dans un récit dont les intentions d'objectivité sont indéniables. L'auteur de ce *Jean Hus* n'est pas de ces fabricateurs de l'histoire, comme on en voit aujourd'hui, qui ne cherchent, en somme, dans le passé que des exemples pour appuyer leur philosophie ou ce qu'ils prennent pour tel. Il a désiré raconter une histoire véridique et il a, en gros, réussi.

En gros, il faut bien que la restriction soit faite. Car, si l'on se donne la peine d'examiner le livre un peu en détail, on se rend à l'évidence que l'information n'en est pas parfaitement au point et que son auteur n'a pas toujours su éviter les écueils inhérents au travail de seconde main. Pas mal d'inexactitudes et d'imprécisions se sont glissées dans son texte, même quant aux simples faits.

Voici des exemples. Qui sont au juste (p. 48) les « Allemands venus

1. Jean Boulier, *Jean Hus*. Coll. « Portraits de l'Histoire », n. 15. Paris, 1958. Le présent compte rendu vise surtout les deux premières parties de ce volume, celles qui ont trait à Huss.

des pays slaves » et qu'on oppose aux Tchèques ? Il y eut des Allemands dans la « nation » polonaise et aussi dans la « nation » tchèque, car personne n'était classé à Prague autour de 1400, par affinité raciale ou linguistique. Les Allemands de la « nation » polonaise tinrent pour Grégoire XII. Ceux de la « nation » tchèque, avec les Tchèques, pour la neutralité et, lorsqu'en 1409 les Allemands quittèrent Prague, ceux de la « nation » tchèque ne les suivirent pas. Un des leurs même, Andreas Schindel, fut recteur de l'Université l'année suivante. — En 1403, Huss n'était pas, comme M. Boulier le croit (p. 48), le chef du parti réformiste. A ce moment, c'était Stanislas de Znoymo. — Huss n'a pas été le confesseur de la reine Sophie (p. 72). C'est une légende qui ne correspond pas mieux aux faits que celle de Jean de Pomuk, martyr du secret de la confession. — Huss n'a pas été recteur de l'Université de Prague (p. 74)[2], et Wenceslas n'a pas été couronné empereur par le pape Alexandre V (*ibid.*). La correspondance de Huss pendant sa captivité, une centaine de pages (quelque soixante numéros dans l'édition grand format de Novotný), on ne peut décemment la qualifier de « simples billets » (p. 166)...

Il est sans doute vrai que des inexactitudes de ce genre mineur ne détériorent pas gravement la ligne générale d'un récit. Elles n'empêchent pas le lecteur non spécialisé, auquel ce livre s'adresse, de s'instruire avec plaisir. Elles dénotent pourtant un certain manque de rigueur, qui de l'établissement des faits s'est communiqué aux vues de l'esprit et aux jugements. Ici aussi quelques exemples seront utiles.

Le Commentaire de Huss sur les Sentences de Pierre Lombard est qualifié d'œuvre « prudente et hardie à la fois » (p. 61). Hardi, ce Commentaire sans relief et sans flamme ? Ce témoin le moins contestable de l'orthodoxie de Huss jusqu'en 1409 et de la banalité de sa pensée ? L'adjectif « hardi » me paraît assez mal choisi. Mais, *transeat*, puisqu'il ne faut pas discuter des goûts et des couleurs. Ce qui dépasse les bornes, c'est l'hypothèse formulée par M. Boulier sur les sources du même Commentaire. Il écrit : « Je pense qu'une étude attentive de son *Commentaire sur les quatre livres des Sentences* libérerait Jean Hus de l'accusation d'avoir copié Wiclif sans originalité (p. 62). » L'hypothèse est peu sage. Ce n'est pas l'examen du seul Commentaire sur les Sentences qui puisse régler la question de la dépendance Wiclif-Huss. Le Commentaire de Huss a été terminé en 1409. Ses grands ouvrages polémiques, ses meilleurs écrits spirituels étaient encore à paraître. Le Commentaire ne laisse pas préjuger de son évolution subséquente. L'hypothèse de M. Boulier est ainsi peu *ad rem*, déjà pour ce motif. Elle est d'autant moins digne de considération que l'étude qu'il suggère a été faite depuis

2. Sur ce point l'étude de Fr. Ryšánek (*Husovy rektoraty universitní*, dans *Listy filologické*, t. LVII, 1930, pp. 89-120) est concluante et elle n'a jamais été ni réfutée ni seulement mise sérieusement en doute. Il est vrai que récemment M. Fr. Kavka, dans son introduction aux discours universitaires de Huss, édités par Mme A. Schmidtova (voir à la fin de cette chronique), tout en rejetant le premier rectorat de Huss, retient encore le second (pp. 7 et 8).

3. Surtout J. Sedlák, dans *Studie a texty k náboženským dějinám českým*, Olomouc, t. I, 1913, pp. 436-439; t. II, 1914, pp. 125-131, pp. 331-336.

longtemps et bien faite[3]. Et non seulement le rapport Wiclif-Huss a été étudié quant au Commentaire sur les Sentences, mais dans toute son ampleur. Tout ce qui touche à cette dépendance a été examiné et retourné sous toutes ses faces par plus d'un spécialiste : Loserth, Sedlák, Novotny, pour ne nommer que ceux-là. La « pensée » de M. Boulier sur ce point n'est donc pas à retenir.

Sur le rôle du réalisme et du nominalisme dans les querelles de l'époque, l'évolution et le procès de Huss, M. Boulier a aussi des idées qui surprennent plus qu'elles ne convainquent.

Il pense qu'en optant pour le réalisme, Huss « a fait le choix qui commande toute l'orientation de sa pensée » (p. 24). La prudence s'impose ici. Nous ne sommes pas parfaitement renseignés, du fait que les œuvres philosophiques de Huss n'ont pas été éditées. Force est de nous rabattre sur les œuvres théologiques, spirituelles, polémiques, la plus grande part d'ailleurs. Or, là, nous devons nous rendre à l'évidence que ce fameux réalisme n'y joue aucun rôle appréciable. La doctrine eucharistique de Huss est symptomatique à cet égard. Elle ne diffère pas de celle de saint Thomas. M. Boulier en a fait la remarque, fort judicieuse. Mais ce qu'on constate pour l'eucharistie, on peut le vérifier aussi ailleurs. Aucun des écrits imprimés de Huss ne laisse paraître que c'est le réalisme qui ait donné une orientation définitive à son esprit. Tous nous prouvent, au contraire, que c'est un souci d'ordre spirituel : arracher les hommes au péché. La clé de Huss est là, nullement dans une nuance quelconque de la pensée philosophique.

L'auteur n'a pas eu la main plus heureuse en mêlant le nominalisme aux erreurs commises par les juges de Huss à Constance. Quels sont les faits ? Tout une partie du procès a été conduite d'après des dépositions de témoins. Hélas! ces témoins restèrent dans les coulisses et leurs témoignages ne furent soumis à aucune critique. Il en résulta un ensemble de présomptions injustes qui firent bon poids contre Huss au moment du verdict. Pour M. Boulier, les juges de Huss agirent en raison d'un positivisme juridique qui découlait de leur nominalisme. Leur nominalisme, écrit-il, « aboutit directement au positivisme juridique en écartant la charité, c'est-à-dire la finalité interne de la loi dans l'utilité de tous (p. 101. Cf. p. 125). » Tout d'abord, le positivisme juridique, si l'on entend par là, avec M. Boulier, je crois, que nul n'est coupable s'il n'a été *prouvé* positivement qu'il a agi contre les lois, ce positivisme-là, s'il est bien entendu, est la seule méthode qui permette une jurisprudence équitable, qui protège, en principe, contre l'arbitraire. Les Romains déjà disaient *nemo malus nisi probetur*. Saint Thomas a écrit sur le sujet des pages admirables[4] Sur le principe et sur les moyens d'application qui exigent du juge autant de charité que de conscience. Et aujourd'hui encore, c'est la seule méthode des honnêtes gens. Ce qu'il faut reprocher aux juges de Huss, ceux qui appartenaient à une tendance philosophique comme d'Ailly et ceux qui étaient des juristes tout court comme Zarabella, c'est d'avoir mal appliqué une méthode de jurisprudence bonne

4. Voir, en particulier dans la *Somme*, IIª IIᵃᵉ, aux questions 60, 64, 67, 70.

en soi. Ils n'ont pas eu tort d'exiger que les méfaits de Huss fussent prouvés, mais de s'être arrêtés, pour une partie au moins du procès, à des preuves, *in casu* des témoignages, peu sérieux. Cela n'a pas plus à voir avec le nominalisme que le fond de la pensée hussienne avec le réalisme.

Poussé sans doute par le souci de ne pas entraîner trop loin un lecteur supposé « moyen », M. Boulier reste trop souvent à la superficie des choses. D'où des jugements un peu courts ou ces vues de l'esprit, attachantes sans doute, mais qui collent mal à la réalité. D'où finalement des « portraits », de Huss et des acteurs principaux du drame de Constance, en véritables images d'Épinal.

Sigismond est félon! Minute. Je ne partage pas l'avis de l'auteur sur la fameuse question du sauf-conduit. Sigismond, peu au fait des subtilités théologiques, n'avait pas prévu, mais là, pas du tout, que Huss aurait pu être condamné comme hérétique. Une fois qu'on en était arrivé là, il lui était impossible de soustraire Huss à la juridiction du concile. Huss lui-même, avant de partir pour Constance, n'envisageait que la possibilité de triompher ou de mourir. Mais, laissons cela. Ce n'est pas ici le lieu d'engager des discussions sur ce point. Mettons que Sigismond n'ait pas tenu parole dans la question du sauf-conduit. Admettons aussi (et, ici, je suis d'accord avec M. Boulier, je serais même plus affirmatif que lui), admettons donc que Sigismond ait fait preuve d'un beau cynisme, en répliquant à Huss, qui exigeait un peu de propreté morale, que « nous sommes tous pécheurs ». Ce n'est pas un motif de cacher ce que Sigismond a fait positivement pour Huss. Il eut, au moins, le mérite incontestable d'avoir exigé, envers et contre tous, que Huss fût entendu. Ce n'est pas sa faute si les Pères, qu'il avait forcé à entendre Huss ne voulurent pas vraiment l'écouter. Sigismond est plus compliqué que M. Boulier ne le laisse entendre.

Les autres aussi sont plus complexes qu'il n'apparaît. Sigismond est félon. Páleč est un Judas, un renégat. Les juges de Huss sont nominalistes, positivistes, voire matérialistes[5]... Ce qui paraît, au moins, un peu simpliste. Huss n'a aucun défaut... Je m'incline avec respect — tout comme Aeneas Sylvius, le futur Pie II, parmi les anciens ou Hefele, parmi les modernes — devant la mort de cet homme qui n'a pas voulu sauver sa vie par un mensonge. A ce moment, Huss s'est élevé jusqu'à la vraie grandeur. Sa vie durant aussi, la pureté de ses intentions paraît évidente. Mais pourquoi cacher que cette pureté et cette grandeur furent le fait d'un homme qui, parfois, ne dédaignait ni le sophisme ni la marche arrière pour se tirer d'un mauvais pas. Pourquoi cacher son caractère explosif, ses contradictions, le manque d'originalité de sa pensée et, jusque dans sa pureté, ce quelque chose d'excessif qui ressemble fort à l'obsession maladive ? De sa piété, il ne nous est donné qu'une idée assez vague. Par contre, on nous dit de cet homme incontinent de paroles,

5. « D'Ailly est positiviste et matérialiste en tout ce qui touche aux connaissances humaines. Ne va-t-il pas jusqu'à déclarer que pour lui l'existence de Dieu n'est pas une certitude de la raison » (p. 147).

orateur torrentueux et démagogique, qu'il était « silencieux et intime » (p. 215). Un brin d'explication n'aurait ici pas fait de mal. Il n'est pas exact, finalement, de dire que Huss n'a pas été hérétique. L'aspect fantastique, évidemment, de son sort, c'est d'avoir été condamné par un concile au moins aussi hérétique que lui et sur le même point. Si Huss avait mérité le bûcher pour cause d'hérésie, ses juges l'avaient mérité avant lui, qui le condamnèrent, lui qui trouvait que le pape n'était pas indispensable à l'Église, parce que, eux, ils en voulaient un, mais qui leur fût soumis. Il reste que, selon la doctrine catholique, même à cette époque déjà, le pape n'était pas au corps de l'Église un appendice à supprimer dès qu'il faisait souffrir. Ce qui était bien la pensée de Huss. Il reste aussi que Huss avait mené une action démagogique d'un genre qu'aucune société organisée ne peut souffrir en son sein[6].

Un mot, en terminant, sur la bibliographie donnée par l'auteur en finale de son livre. Au sujet de Huss, M. Boulier signale deux ouvrages comme indispensables. L'*Histoire de Bohême* de Palacký et les volumes d'E. Denis. Le premier, aujourd'hui plus que centenaire, reste un ouvrage de valeur, bien qu'il ne soit évidemment plus au fait des découvertes... récentes. Le second est tout, sauf indispensable. Mais des indispensables travaux et éditions de textes de Sedlák, des cinq volumes essentiels de Novotny et Kybal, de l'ouvrage admirable de M. Vischer, etc., pas un mot[7].

*
* *

Du dernier nommé, le *Jan Hus* de M. Melchior Vischer, il n'est pas trop tard pour parler ici[8]. Une première édition en parut à Francfort en

6. On pourrait citer d'autres exemples de la manière un peu floue de l'auteur. Retenons seulement la question de la « croisade » et des « indulgences » de Jean XXIII. Sur le fond, M. Boulier a raison. La conduite du troisième pape est indéfendable. Encore faut-il exposer la question telle qu'elle se présentait. Les bulles exigeaient invariablement la contrition et la confession de ceux qui désiraient gagner l'indulgence. Comment, avec cette exigence au départ, pouvait-on en venir au trafic ? Toute la question est là. Elle est plus poignante que M. Boulier ne le donne à soupçonner.

7. Qu'on me pardonne encore ceci : l'orthographe des noms tchèques est assez maltraitée. M. Boulier écrit *Olomouc* (qui est exact) et aussi *Olomuc* (qui est fautif). Il écrit *Jakubek* pour *Jakoubek*, *Rudnice* pour *Roudnice*. Sous sa plume, *Rokycany* devient *Rokysany*. *Zbyněk* apparaît parfois transformé en *Sbynek*. *Zajíc* devient *Zajik*. *Jesenice* est écrit *Jessenic*. *Havlik* s'étonne certainement d'être appelé aussi *Havlicov*. Comme le signe ˇ, fréquent en tchèque, est généralement omis, on aurait pu croire que la faute en était au manque d'outillage de l'imprimeur. Mais non, voici *Všerub*. Alors, pourquoi ne pas suivre la même règle partout ? Je ne contesterai pas l'orthographe du nom même de *Huss*. M. Boulier préfère *Hus*. En français, les deux sont reçus. Mais le double *s* ne vient pas de l'allemand, comme l'auteur le croit. Tous les Allemands écrivent *Hus* (et prononcent *Houss*), autant que les Tchèques qui écrivent aussi *husinec*, *husitsví*, *husité*, etc. Le double *s* est, au contraire, typiquement français (Ernest Denis écrivait *Huss*), sans doute par analogie avec *hussite*, *hussitisme*, où le second *s* est indispensable.

8. Melchior Vischer, *Jan Hus. Aufruhr wider Papst und Reich*. Francfort-sur-le-Mein, 1955.

1940, bientôt saisie par la police d'État. Une seconde édition, entièrement refondue, sortit de presse récemment. Bien que le sous-titre, autrefois : *sa vie et son époque*, soit devenu maintenant : *la révolte contre le pape et l'empire*, la part de l'époque, c'est-à-dire du cadre géographique et historique de l'univers de Huss, est restée grande dans l'ouvrage et, disons-le tout de suite, tracée de main de maître. M. Vischer sait admirablement décrire et raconter. C'est un enchantement de parcourir avec lui les contrées et les pays où se déroula la vie de Huss; de s'y mêler aux hommes de son temps, grands et petits : rois, princes, évêques, cardinaux ou marchands des quatre saisons; de surprendre en pleine action les grands acteurs du théâtre de l'histoire, auxquels se heurta le rude Jan de Hussinec, emporté par un sort dont il fut le premier à ignorer l'importance. M. Vischer a le sens du pittoresque, ce qu'il faut d'imagination pour traduire en un récit concret, vivant et dramatique le langage mort des vieilles chartes, le don de la construction littéraire solidement charpentée. Grandes qualités qui font de l'historiographie un art véritable. M. Vischer les possède à un très haut degré. Elles l'entraînent jusqu'aux limites où l'histoire tout court risque de devenir de l'histoire romancée.

Ces frontières toutefois ne sont pas dépassées. Le *Jan Hus* présent repose sur des connaissances historiques étendues. On n'oserait ici soulever des chicanes de détail. Elles paraîtraient mesquines et sans mesure avec la solidité générale de l'ensemble. Nulle part en tout cas, on ne bute sur cette sorte d'erreurs, grandes ou petites, qui trahissent l'incompétence et l'improvisation, parfois même dans un ouvrage qui paraît bien fait. De la première à la seconde édition, M. Vischer a considérablement réduit l'apparat des références et notes justificatives qui occupaient en 1940 une grande partie du tome second et qui ne tiennent plus maintenant que quelques pages à la fin du volume. Mais pour avoir exclu les notes au bas des pages, les références et les discussions techniques, M. Vischer ne s'est pas privé d'une information, au contraire, partout présente, ample, précise, triée par une critique très sûre.

Chose rare lorsqu'il s'agit de Huss, l'interprétation historique de M. Vischer est hostile à tous les mythes. Il prend parfois un malin plaisir à confondre les historiens du XIXe siècle, tchèques et allemands, qui créèrent de toute pièce un Huss nationaliste à la manière moderne. Il se montre aussi peu tenté de regarder son héros à travers les lunettes déformantes de nos luttes sociales actuelles. Il nous est évidemment possible, à nous, aujourd'hui, et il n'est pas défendu — c'est au contraire chose utile et profitable — de voir la vie et l'œuvre de Huss dans l'enchaînement qui suivit après lui. N'empêche! Huss, tel qu'en lui-même, on doit essentiellement le chercher là où il est, à l'intersection du XIVe et du XVe siècle. C'est le point de vue immuable de l'historien digne de ce nom. C'est aussi la méthode de M. Vischer. Elle lui a permis de faire équitablement la part des choses, de donner leurs proportions exactes aux rivalités personnelles, doctrinales, sociales, nationales qui agitèrent la vie de Huss. Il faut le répéter, c'est dans le domaine de l'historiographie hussienne un mérite exceptionnel et aujourd'hui plus rare que jamais.

Esprit critique et tolérant, M. Vischer observe avec sagacité et comprend tout, un peu comme ces moralistes qui, à force de tout comprendre, finissent par tout pardonner. Non seulement la modération générale de ses jugements, mais sa bienveillance, même pour des personnages en fin de compte peu reluisants, est extrême et peut-être parfois un peu excessive. M. Vischer n'admet pas que l'archevêque Zbyněk eût été analphabète. La chose n'est de fait pas prouvée. Je me permettrais néanmoins de douter de la culture étendue qui lui est si généreusement attribuée ici. Des témoignages sérieux lui dénient toute compétence théologique, chose grave à l'époque, surtout pour un archevêque, et particulièrement tragique dans les circonstances concrètes du moment. Il paraît assez évident que Zbyněk, à l'œuvre, vérifie les propos de ceux qui lui reprochent son incompétence. Pour d'autres personnages aussi, dont les portraits sont toujours dessinés admirablement, M. Vischer a évité anxieusement de noircir les ombres.

Le motif en est peut-être, en plus d'un esprit sans acrimonie, un certain détachement plus facile à quelqu'un qui se situe en dehors de toute confession religieuse, qu'aux chrétiens forcément exigeants pour ceux, surtout haut placés, qui se réclament du même nom. Autrefois le fameux historien tchèque — et jésuite —, Bohuslav Balbin (1621-1688) parla avec moins de sérénité que ne le fait aujourd'hui M. Vischer, du successeur de Zbyněk à Prague, l'archevêque Albík (1411-1413). Médecin personnel du roi, son poste lui valut le siège archiépiscopal à la mort de Zbyněk. Devant le fait, Balbin enrage. Il avait une trop haute idée de l'épiscopat pour pouvoir accepter sans récrimination la consécration d'une sorte d'infirmier-barbier comme Albík l'était en effet. M. Vischer attribue l'élection assez étrange aux mœurs de l'époque et il passe outre sans le moins du monde s'émouvoir. Jean XXIII, troisième pape de 1410 à 1415, est jugé, lui aussi, même lui, avec infiniment de philosophie. M. Vischer pense qu'il était pareil aux grands prélats de l'époque. Ni pire ni meilleur. Je sais que les calomnies de son secrétaire, Théodore de Niem, sont des calomnies, donc des mensonges. Ce qui subsiste malgré tout, les mœurs de l'époque ne l'expliquent pas tout à fait et l'excusent encore moins. Un cœur chrétien ne peut que s'indigner. Ajoutons qu'il ne faut pas chercher bien loin pour découvrir dans le monde des prélats de l'époque, non, dans le trio même des prétendants à la tiare, une figure d'une exceptionnelle élévation : Benoît XII, le « pape de la lune ». Obstiné, buté, si l'on veut, mais d'une rigueur morale qu'aucun secrétaire calomniateur ne s'est un instant imaginé de mettre en doute. Aucunes mœurs d'aucune époque n'ont empêché la présence de figures admirables. Aucunes n'ont jamais été assez déterminantes pour nous défendre de nous indigner de la conduite des indignes.

Qu'on ne prenne pas ces réflexions pour une critique à l'adresse de M. Vischer. Elles visent surtout à circonscrire l'esprit dans lequel il a écrit son œuvre en tous points brillante. Sa compréhension extrême, le raffinement de sa critique, sa tolérance exemplaire, sa bienveillance un peu désabusée, sa sérénité..., tous les esprits ne l'accepteront pas.

Même s'ils ne discutent pas les faits tels qu'ils leur sont racontés, ils se résigneront mal à ne s'échauffer jamais.

Ceci nous mène à une dernière réflexion. Pour M. Vischer, les questions doctrinales des XIVe et XVe siècles appartiennent à un passé entièrement révolu. Les problèmes doctrinaux et pastoraux qui préoccupèrent tant Huss que ses adversaires et ses juges ont perdu complètement leur intérêt, voire leur sens. Il est vain de discuter cette position et il serait impossible de le faire ici. Accordons à M. Vischer que, devant l'opinion du grand public, même cultivé, il en est ainsi aujourd'hui. Je ne vois pas, en effet, qu'un grand nombre d'hommes, à l'heure actuelle, s'intéresse aux questions qui furent la vie même de Huss : arracher les hommes au péché, définir la nature de la présence eucharistique, circonscrire la notion authentique du sacerdoce ou de l'épiscopat catholiques, gagner les chrétiens à une intelligence évangélique de la pénitence, de la contrition, des indulgences, etc., sans parler des questions scolastiques futiles — et innombrables — qui agitaient les penseurs à l'époque et auxquelles Huss a tout de même marqué un certain intérêt. En acceptant toutefois ce désintéressement des esprits comme un fait, en le partageant, M. Vischer a, je le crains, sous-estimé l'importance de ces questions pour vraiment comprendre Huss, pour saisir surtout dans toute sa force tragique la confrontation de Huss avec ses juges. M. Vischer nous a dépeint le révolté. Il ne nous éclaire pas sur son hérésie.

Du moins, il le fait insuffisamment. Il ramène en somme la faute de Huss à deux points de doctrine, à son avis, révolutionnaires. Huss a déclaré que le prince ou le prélat — toute autorité — perdent leur fonction du fait même qu'ils sont en état de péché mortel. Il a, en outre, enseigné qu'il ne fallait pas obéir aux ordres mauvais. Qu'en est-il, en réalité ? Le premier de ces points, dont la formulation nous paraît si étrange aujourd'hui, ne voulait dire rien d'autre sinon que toute personne exerçant l'autorité, surtout l'autorité religieuse, a l'obligation stricte de n'être pas un escroc ou adonné ouvertement aux pires désordres. Ce grand principe révolutionnaire n'est qu'un truisme, une évidence et une exigence aussi communes à toute société policée que l'idée même de la gouverner par le droit plutôt que par la contrainte du plus fort. Le second « grand principe révolutionnaire » : qu'il ne faut obéir qu'aux ordres justes, a toujours été enseigné dans l'Église. Il n'est pas un séminaire chrétien sur terre, pas une école de théologie où cette vérité de bon sens n'a pas été et n'est pas encore aujourd'hui unanimement enseignée. Ces deux idées n'ont donc, comme telles, rien de révolutionnaire dans l'Église. Ce n'est pas à cause d'elles que Huss a été condamné comme hérétique ou qu'il l'aurait été. Huss n'a pas non plus, comme M. Vischer le croit, nié purement et simplement l'Église visible. Il n'a pas reconnu que la Bible comme norme de l'autorité doctrinale. Il n'a pas enseigné que l'homme en état de péché mortel ne peut rien posséder (idée qu'on trouve parfois dans Wiclif, mais que celui-ci a, sinon vraiment rétractée, du moins corrigée)...

Ces questions occupent en fait très peu de place dans le livre de

M. Vischer. Il est vrai, elles n'auraient pas passionné un grand nombre de lecteurs. Il est dommage tout de même qu'elles n'aient pas passionné un peu l'auteur. Il aurait évité le flou et l'incertain de quelques-uns de ses jugements, précisément, dans ces questions doctrinales qui lui paraissent absconses, mais qui étaient vitales pour Huss. C'est la seule objection qu'on peut soulever contre un livre qui surclasse de loin dans son genre tout ce qui a été écrit sur Jean Huss et son temps[9].

Signalons, pour terminer, deux éditions critiques remarquables. Dans la première, des sermons latins de Huss appelés *Collecta*, ont été édités par Mme Anežka Schmidtová[10]. Ces sermons occupent le tome VII — et le premier à paraître — des vingt-cinq tomes prévus, comprenant l'œuvre complète de Huss, dont la publication est entreprise par la section philologique de l'Académie tchèque des sciences. Les *Collecta* furent prononcés, à partir du premier dimanche de l'Avent de l'année 1404, tous les dimanches jusqu'à la fin de l'année liturgique en 1405. Ils forment un volume imposant de quelques six cents pages in-octavo. Les sermons sont précédés d'une introduction dont l'éditeur a donné une version latine et une version tchèque. Heureuse initiative qui rend son travail scientifique plus largement accessible. Mme Schmidtová nous avertit que tous les manuscrits connus des *Collecta* ont été collationnés et que toutes les variantes intéressant le sens du texte — un très grand nombre! — ont été recensées. En outre, les citations empruntées par Huss à l'Écriture, aux Pères, aux auteurs ont été munies de références à des éditions d'usage courant. Des parallèles fréquents dans l'œuvre de Huss sont signalés. Le volume se termine sur les tables habituelles à ce genre de publication. On ne peut qu'applaudir de tout cœur Mme Anežka Schmidtová et souhaiter que les volumes suivants ressembleront au sien.

C'est l'Université de Prague qui a pris l'initiative de la seconde édition. Elle n'a pas voulu attendre les échéances de parution forcément espacées des volumes de l'Académie tchèque des sciences, pour manifester son attachement à Jean Huss. Elle a réuni en un volume tous les discours universitaires de Huss, ceux qui avaient déjà été édités et les inédits[11]. Sauf une courte introduction sur la carrière universitaire de Huss, due à M. Kavka, tout le travail a encore une fois été fourni par

9. A quel point la doctrine de Huss est ignorée, on en trouve un exemple assez stupéfiant dans une plaquette récente de C. H. Kurz, *Johann Hus, Ein Vorkämpfer der Reformation*, Giessen et Bâle, 1956. On y lit que Huss aurait rejeté la prohibition du mariage des prêtres! Faut-il rappeler que Huss n'a combattu pour rien davantage, si ce n'est précisément pour le célibat des prêtres ?

10. *Magistri Ioannis Hus Sermones de tempore qui Collecta dicuntur*. Éd. Anežka Schmidtová, dans *Magistri Ioannis Hus Opera omnia*, t. VII. Prague, 1959, édité sous la direction de l'Académie tchécoslovaque des sciences.

11. *Johannes Hus Magister Universitatis Carolinae Positiones, Recommendationes, Sermones*. Éd. Anežka Schmidtová, Prague, 1958.

Mme Schmidtová. A la réserve près que l'apparat des variantes fait défaut, on retrouve pleinement les qualités de travail de Mme Schmidtová. Non seulement toutes les références de Huss ont été complétées et rajeunies, mais des notes exhaustives — en latin (celles-ci quelque peu résumées) et en tchèque — renseignent sur tout ce qui touche à l'étude des textes édités. On peut dire que rien n'a échappé à l'œil critique de Mme Schmidtová. Elle a eu aussi l'idée excellente d'imprimer en italiques les passages de Wiclif que Huss a repris dans son texte. Cette édition, en attendant l'édition définitive de l'Académie tchèque des sciences, rendra de grands services.

PAUL DE VOOGHT.

DOCUMENTS

LE MOUVEMENT DES IDÉES DANS LE PROTESTANTISME ALLEMAND

Sous le titre Die Sammlung (*Le Rassemblement*), *quelques théologiens de l'Église évangélique d'Allemagne, pasteurs pour la plupart, se sont réunis sur la base de positions communes caractérisées par un effort d'intelligence plus profonde et plus exacte de notions importantes concernant l'Église, notions que les Réformateurs et plus encore les héritiers et continuateurs de leur pensée ont, selon eux, compris de manière insuffisante. Retrouvant dans l'exposé de la doctrine catholique une grande parenté avec ce qu'il leur semble avoir discerné pour leur part, ils attachent un grand prix à l'établissement et à la poursuite d'un dialogue avec le catholicisme. Si leur effort est diversement apprécié par les milieux évangéliques auxquels ils appartiennent, ils ont l'impression qu'il n'est pas non plus toujours suffisamment ni connu, ni surtout compris, des nôtres. Aussi leur a-t-il paru opportun d'exprimer, dans une sorte de manifeste, les objectifs qu'ils se proposent et les considérations fondamentales qui inspirent leur action. Accédant à leur désir, c'est bien volontiers que nous publions ces pages car nul n'était mieux qualifié qu'eux-mêmes pour exposer ce qu'ils entendent être et ce qu'ils veulent faire. L'importance des problèmes qu'ils soulèvent, l'intérêt de la thèse qu'ils avancent comme une double question posée à la fois aux Églises de la Réforme et à l'Église catholique sont autant de titres à retenir l'attention de nos lecteurs. Nous souhaitons vivement que cette publication soit l'amorce d'un dialogue auquel il est bon que la théologie allemande ne soit pas seule engagée.*

Nous nous proposons d'ailleurs de revenir nous-mêmes ultérieurement sur ce mouvement et sur les thèses en faveur desquelles il milite. Celles-ci sont jusqu'à présent assez peu connues des lecteurs de langue française[1] *alors qu'elles ont, en Allemagne, reçu déjà une certaine diffu-*

1. Citons toutefois, outre un article du journal italien catholique *Il Quo-*

sion[2]. *Les principaux animateurs de la* Sammlung *sont, outre le pasteur Max Lackmann, signataire des lignes qu'on va lire, le prévôt Dr Hans Asmussen, les pasteurs Ernst Fincke, Wolfgang Lehmann, M. Richard Baumann.*

LES OBJECTIFS DE LA « SAMMLUNG »

MAX LACKMANN

Son but

On nous demande souvent quel est notre « programme ». Évêques et pasteurs, théologiens et publicistes des deux confessions voudraient bien le connaître. Il appartient apparemment à un « mouvement » d'avoir un programme!

Eh bien! nous n'avons pas de programme. C'est sans doute d'abord parce que nous n'avons guère l'ambition d'être quelque chose comme un « mouvement ». Normalement un mouvement veut « faire » quelque chose et il tend à « refermer » le cercle de ses adhérents. Or, les amis de la *Sammlung* ne veulent ni l'un ni l'autre. Ce serait, en effet, le commencement d'un « parti » et par le fait même la fin du service que nous voulons rendre à toute la chrétienté, qu'elle soit évangélique ou catholique romaine. La raison la plus profonde de cette absence de

tidiano (11 juillet 1957), les échos que nous en avons donnés nous-mêmes dans le bulletin *Vers l'Unité chrétienne : Un appel du Dr Hans Asmussen* (n° 55, juil.-août 1953, p. 79); *Un important appel de quelques pasteurs luthériens d'Allemagne* (n° 60, fév. 1954, pp. 18-20); *Un intéressant article du Dr Hans Asmussen* (n° 77, nov. 1955, pp. 89-95); *Les aspirations à l'Unité dans l'Église évangélique d'Allemagne* (n° 83, mai 1956, pp. 49-50); *Le mouvement des idées au sein du protestantisme en Allemagne* (n° 95, juil.-août 1957, pp. 61-70); *Les cinq questions du Dr Asmussen* (n° 105, juil.-août 1958, pp. 81-83).

2. Les thèses de la *Sammlung* ont été connues d'abord par les sept *Lettres circulaires* de ce mouvement intitulées : *Im Jahrhundert der Kirche*. Ces lettres ont été reproduites dans un ouvrage récent : *Katholische Reformation* (Schwabenverlag, Stuttgart, 1958) qui contient en outre, en douze thèses, des « énoncés évangéliques sur des vérités catholiques perdues ») et cinq chapitres exposant de façon plus détaillée les principales positions et questions du mouvement. Citons encore : MAX LACKMANN, *Ein Ruf aus der Kirche für die Kirche*, HANS ASMUSSEN, *Rom, Wittenberg und Moskau* (Schwabenverlag, Stuttgart); Richard BAUMANN : *Fels der Welt, Kirche des Evangeliums und Papsttum* (Katzmann Verlag, Tübingen, 1956); et en collaboration avec des membres de la *Michaelsbruderschaft* (mouvement distinct de la *Sammlung*, mais non sans quelque affinité avec elle) : *Die Katholizität der Kirche*, sous la rédaction de Hans ASMUSSEN et Wilhelm STÄHLIN (Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1957).

« programme » est à chercher dans le but même de notre travail théologique, journalistique et « missionnaire » : en tant que membres de la chrétienté évangélique et héritiers de sa mission apostolique nous voulons nous mettre au service de l'unité visible de l'Église une, sainte, catholique et apostolique. Ce but ne peut pas se réaliser à la façon d'un programme. On peut faire ce que l'on a à faire, ce à quoi l'on se sent appelé, mais pour le reste il faut se laisser conduire à travers le chemin sinueux (qu'il s'agisse de la pensée ou de l'action!) par lequel le Seigneur de l'Église veut atteindre et réaliser l'unité visible de son corps. Car nous sommes convaincus que la tête céleste de ce corps n'a jamais perdu ce but de vue — pas même dans tous les « détours » théologiques et historiques de la division confessionnelle. En cela on aura sans doute beaucoup plus à « subir » qu'à « diriger », contrairement aux ambitions de tout homme à programme. Voilà précisément pourquoi la *Sammlung* renonce à « son programme », au grand regret de beaucoup de politiciens d'Église (*Kirchenpolitiker*) qui voudraient tant savoir « comment nous voulons faire ». Nous n'en savons rien et c'est pourquoi nous ne pouvons pas le dire. Mais le Seigneur de l'Église le sait, lui, et nous remercions Dieu s'il veut bien nous permettre d'être des instruments de sa Sagesse.

Mais cela ne veut pas dire que nous n'ayons pas d'idées très claires sur « notre » entreprise, sur ce que nous sommes appelés à méditer et à faire.

Retrouver et refaire l'unité visible et catholique de la chrétienté sur terre, ce n'est certes pas là une découverte propre à la *Sammlung*. Les conférences œcuméniques des Églises non romaines y ont déjà contribué remarquablement. Il n'y a sans doute jamais eu d'époque dans l'histoire de l' « œcuménè » non romaine où l'on ait autant travaillé et prié dans ce sens. Il est réjouissant de pouvoir constater que la théologie catholique commence elle aussi à s'en préoccuper et à en discuter, malgré la réserve manifestée par Rome, pour des raisons dogmatiques, à l'égard des conférences œcuméniques.

Nous pensons donc que la *Sammlung* devra apporter sa contribution aux efforts œcuméniques en vue de l'unité catholique de l'Église, contribution qui ne va pas d'ailleurs sans quelques rectifications à l'égard des intentions du Conseil mondial des Églises et des Conférences œcuméniques. Le fait que les initiateurs de la *Sammlung* sont des Allemands n'est pas sans importance, leur patrie étant ce pays confessionnellement divisé depuis la Réformation où ils exercent leur ministère de pasteurs.

Pour nous, en effet, ce but vers lequel nous tendons, cette unité catholique selon la volonté de Dieu (cette volonté révélée dans sa Parole et concrétisée aussi dans l'histoire de son Église) doit d'abord se réaliser au berceau même de la Réformation et de la division de l'Occident : c'est là que la chrétienté évangélique dans son ensemble doit s'orienter vers la communauté de foi, d'autel et de gouvernement avec l'Église catholique romaine de l'Occident. Car c'est de cette communauté qu'est issue la chrétienté évangélique et pour elle certainement (c'est-à-dire pour son profit et pour son bonheur) qu'elle fut créée — providentia Dei et confusione hominum! — au moment où la détresse, la « situation d'ur-

gence » de l'Église fut telle qu'il n'y eut plus d'autre ressource que de fonder des « Églises nationales » (*Landeskirchen*) réformées.

Notre objectif va certainement à l'encontre des conceptions que se fait la plus grande partie de l'œcuménè non romaine (donc aussi les Églises anglicane et orthodoxe) au sujet de l'unité de l'Église et particulièrement des relations entre les chrétiens évangéliques et l'Église romaine. Mais notre thèse n'est pas plus évidente ni immédiatement acceptable pour la pensée catholique courante et jusqu'à présent « officielle ».

Je vais essayer d'expliquer notre thèse :

1° C'est dans le cadre historique concret de l'Église occidentale chrétienne dirigée par l'évêque de Rome qu'est née la chrétienté évangélique. Tous les problèmes théologiques et tous les essais de solution de la théologie réformée se référaient à ce milieu pneumatique avec son ordre, sa théologie, ses instruments de grâce et ses formes de piété, bref au milieu historiquement donné pour l'action salutaire de Dieu sur terre. C'est dans ce milieu que l'on était devenu chrétien et que l'on voulait être chrétien. Tout ce que l'on appelle témoignage de foi réformée et doctrine évangélique (par quoi nous ne désignons pas ce qui se donne pour tel dans le protestantisme d'aujourd'hui, mais la doctrine exprimée alors dans les documents officiels des « églises nationales » — *Landeskirchen* — et dans les « confessions » comme la confession d'Augsbourg, etc.!), tout cela est pour ainsi dire un « accident » de la « substance » catholique romaine donnée. Ce qui est exprimé « nouvellement » et « autrement » se rapporte à ce donné total de la réalité et de l'expérience catholiques (Église, administrations, sacrements, messe, etc.) qui dépasse d'ailleurs tout ce que l'on peut avoir à en dire. Il ne s'agit pas de détruire la substance catholique, mais au contraire la revitaliser et peut-être aussi enrichir ses concepts et expressions théologiques.

Une question se pose ici : a-t-on maintenu le lien à la réalité catholique ou bien n'y a-t-il pas eu dès le début du mouvement de pensée réformée un ferment caché de tendance séparatiste, c'est-à-dire — ce qui serait décisif du point de vue théologique et ecclésiologique — absence de relation vivante de l'individu à l'ensemble, du particulier au général, d'aujourd'hui à hier, absence par conséquent de cet amour qui croit, veut et cherche le tout dans le corps *un*. Cette volonté de lien n'est pas encore garantie par le fait que l'on cherchait *expressis verbis* à démontrer l'accord avec l'Église catholique du passé. S'efforcer de trouver confirmé ce tout en soi-même comme individu et dans chaque cas (des Pères, de la liturgie, des symboles de l'Église) n'est pas encore de soi un signe indubitable de l'existence réelle d'une volonté de relation personnelle et vivante en accord profond et existentiel avec l'ensemble du chœur de l'Église. Car cela peut aussi signifier que l'on cherche à assimiler le tout à soi-même comme individu, c'est-à-dire finalement que l'on renonce à la relation d'unanimité.

Il n'est pas possible de développer à fond ici ces questions de principe, importantes pour la légitimité d'une pensée et d'un vouloir chrétiens. Je pense pouvoir faire là-dessus plus tard une étude spéciale dans la perspective du devenir et de la destinée du protestantisme.

Mais il est certain que l'historien doit dès maintenant établir ceci : si l'on retire aux enseignements évangéliques-orthodoxes du XVIe siècle leur lien avec la réalité pneumatique et historique de l'Église d'Occident ils cessent d'exister (*ex-sistere*) comme réalité chrétienne et ecclésiale! L' « apport » (Bei-trag) correctif (issu de la substance catholique de la réalité de salut chrétienne-occidentale et lui appartenant) se détache alors de son objet et de son fondement, perdant par là sa raison d'exister et même, à la longue, sa possibilité d'existence catholique. Tout le reste — protestantisme, Weltanschauung protestante, religion de la raison, idéalisme ou quelque philosophie que ce soit, — tout cela pourra certes encore partir de là et même acquérir dans l'histoire une certaine importance, mais ces manifestations ne pourront jamais être un apport catholique à la vie de l'Église catholique née de la Pentecôte et n'ayant jamais cessé d'exister depuis lors. Doctrine réformée de la justification, conception réformée de l'Église, théologie évangélique de la messe, conception évangélique de la pénitence, et d'autres doctrines encore ont besoin, pour être ce qu'elles doivent être dans le plan providentiel de Dieu, de l'expérience catholique occidentale de la justification, de la réalité catholique romaine de la messe, de l'Église du pape, des évêques et des conciles y compris toutes leurs conclusions disciplinaires et leurs proclamations dogmatiques. Car ce n'est que dans la confrontation, la discussion et l'échange vivant, mais en même temps en résonance avec tout ce patrimoine, que les notions et les expériences réformées peuvent prouver leur titre catholique, sinon ils ne leur restera plus qu'à admettre qu'elles n'ont aucun droit à passer pour chrétiennes[1].

Nous nous opposons par là à une position de plus en plus répandue dans la discussion œcuménique (et pas seulement en Allemagne malheureusement!) selon laquelle la chrétienté réformée pourrait, si Rome ne s'intéresse pas à elle ni elle à Rome, chercher ailleurs son partenaire et collaborateur œcuménique en vue du renouveau catholique, c'est-à-dire dans l'Orthodoxie orientale où elle pourrait caser son apport évangélique. A notre avis c'est faire fausse route et fuir le prochain que Dieu nous a donné à nous chrétiens évangéliques d'Allemagne : l'Église de Rome. Le point de départ même de notre histoire en Allemagne et en Europe nous montre que Dieu nous empêche de prendre un tel chemin. Nous restons liés à Rome de même que Rome ne peut pas et ne doit pas se débarrasser de nous. Ce que nous avons à dire sur la représentation visible du Christ et de sa grâce dans la figure de l'Église, dans le sacerdoce universel et le gouvernement spirituel, dans le culte chrétien, ce que nous avons à dire de la justification du pécheur par la foi seule, tout cela nous ne pouvons le dire valablement qu'*à partir* de l'Église occidentale d'où nous sommes venus (avec ses décisions papales et conciliaires, sa liturgie, sa théologie, ses dogmes, etc.), et *pour* l'Église romaine envers qui l'Esprit de Jésus-Christ nous oblige à un pareil service. Sans la revendication de la primauté de l'évêque de Rome, sans la théologie occiden-

1. « ... *oder müssen sie ihres unchristlichen Unrechtes überführt werden.* »

tale du mérite, sans le sacrifice catholique romain de la messe (tout ceci avec sa dignité divine en même temps qu'avec ses déformations humaines) il n'y aurait pas d'apport « évangélique » à l'Église de Jésus-Christ.

Efforçons-nous donc, quant à nous, de porter l'apport « évangélique » là où est sa place historique et où il doit trouver sa place catholique : dans l'Église de l'Occident. Il n'a rien à faire dans l'Église d'Orient. Il n'a pas non plus sa place chez nous « évangéliques » pour fonder une existence ecclésiale particulière comme église « réformée » ou « luthérienne ». Il appartient jusqu'à l'éternité à l'Église catholique romaine. Une « église évangélique » ayant une intelligence solitaire des idées concernant « Loi et Évangile », Église et gouvernement, Cène et Sacrifice, nature et grâce est du point de vue théologique et chrétien (catholique) un non-sens (*ein theologisches und christlisches* [*Katholisches*] *Absurdum*).

L'objection qui nous est faite tant du côté évangélique que du côté catholique, à savoir que la Réforme a finalement échoué, que Rome ne nous a pas voulus et ne veut pas davantage de nous aujourd'hui, cette objection ne nous semble pas convaincante.

La division fut le résultat non catholique (*confusione huminum*) d'une mission catholique reçue du Seigneur de l'Église. L'Église de l'époque ne s'est pas montrée à la hauteur de cette mission. Ce jugement concerne aussi bien les papes et la curie que les Réformateurs et les chrétiens catholiques qui se sont joints à eux. Dieu a permis cela, et il doit savoir pourquoi! Mais les hommes ont failli, et pourtant — miracle de la miséricorde! — l'Église n'a pas cessé d'exister. Lorsque les Pères du Concile de Trente se réunirent enfin et se penchèrent sur les problèmes posés à l'Église, les deux parties étaient déjà trop éloignées l'une de l'autre. Les uns étaient devenus « romains » et « papistes », les autres « luthériens » et « protestants ».

Quoi qu'il en soit, la mission évangélique reste irréductiblement une affaire catholique, catholique romaine, que cela convienne ou non à nos concepts catholiques ou protestants d'aujourd'hui. Ne pas voir cela c'est empêcher à jamais l'œuvre divine de l'unité de se réaliser. Au contraire s'attacher sérieusement à ce point de vue, malgré les obstacles d'ordre psychologique et historique, c'est déjà un premier pas vers l'unité catholique. Ce premier pas est, en effet, fondé sur le postulat suivant : la mission évangélique trouvera son accomplissement non pas dans un « exode » a-catholique, mais bien dans une relation intime et manifeste à l'intérieur de l'Église catholique romaine[2]. « Évangélique en-soi et

2. « *Denn dieser Schritt gründet in der Voraussetzung, dass der evangelische Auftrag nicht im unkatholischen Auszug sondern im Ineinandergewiesen-Sein in der römischkatholischen Kirche seine Erfüllung findet.* » Le sens nous semble être le suivant : ce n'est pas en s'éloignant de ce qui est « catholique » que l'Église évangélique s'acquittera de sa mission, mais bien plutôt en reconstituant au sein de l'Église catholique la référence mutuelle des principes évangéliques sainement compris, qu'elle y réintroduirait ou y revivifierait, et des principes catholiques. (N.d.l.R.)

pour-soi » est certes l'attitude qui marque depuis quatre cents ans la conscience des confessions évangéliques. Catholiques et évangéliques ont pris à leur compte, jusqu'à nos jours, cette représentation transmise par les historiens et les théologiens « confessionnalistes » comme aspect constitutif de la problématique confessionnelle. Théologiquement cette façon de voir n'est, à notre avis, depuis longtemps plus tenable; et les recherches historiques, dogmatiques et exégétiques devraient de part et d'autre l'avoir prouvé depuis longtemps. Il nous manque encore le courage d'en tirer les conclusions pratiques en révisant nos schémas historiques. La thèse de la *Sammlung* va dans le sens de cette revision : nous voulons une chrétienté évangélique — puisqu'elle existe comme réalité historique — qui ait sa place dans le *corpus catholicum* romain. Ce n'est qu'en lui, en effet, qu'elle peut et doit servir à la croissance du corps dans la plénitude du Christ. En dehors du *corpus catholicum* elle se dissout elle-même car elle n'existe que *par rapport à lui* et *en* lui (*an ihm und in ihm*). Tout « théologoumenon » réformé — qui en soi, dans son « noyau pneumatique », n'est absolument pas a-catholique — perd sa légitimation chrétienne-catholique-et-apostolique si, partant d'un effort de rectification constructive de la réalité catholique romaine, il devient un principe de pensée indépendant, « anti-romain » et donc « protestant ».

2° Nous posons ici un problème difficile pour tout le monde : comment se représenter un apport catholique constructif du dogme, de la théologie et de la piété évangéliques qui, après quatre cents ans de séparation d'avec Rome, puisse encore être entendu et compris par des oreilles romaines ? Pourtant, vu du point de vue catholique, cet apport ne doit pas faire éclater la structure doctrinale et organique de l'Église catholique romaine, mais au contraire approfondir, enrichir et expliciter plus catholiquement les appropriations (*Aneignung*) et représentations théologiques de certaines vérités révélées et de certains dogmes; il devrait aussi contribuer à remettre en valeur dans toute l'Église, de façon plus riche et plus éclatante que jusqu'à présent, des vérités et des expériences qui enrichirent particulièrement les chrétiens évangéliques, mais qui sont un patrimoine commun de la chrétienté. Il faudrait enfin donner la garantie que ces biens de la doctrine et de la piété évangéliques ne sont pas secrètement liés à des conditions étrangères à la Parole de Dieu, ni en contradiction de principe avec la tradition catholique. La tradition évangélique contient finalement déjà dans les documents officiels de la Réforme des ruptures à l'égard de dogmes fondamentaux du catholicisme romain qui semblent exclure jusqu'au dernier jour une entente possible. Sans parler du chœur bariolé des théologies évangéliques dans le protestantisme d'aujourd'hui qui sont inconciliables non seulement avec les dogmes romains, mais même avec l'enseignement fondamental des Églises de la Réforme.

Nous voyons tout cela et nous en souffrons. C'est bien pourquoi nos efforts s'adressent en premier lieu — ce que certains critiques catholiques méconnaissent trop facilement — à nos frères *évangéliques*, à notre Église évangélique. C'est ici qu'il nous faut d'abord préparer le terrain afin que l'on reconnaisse et admette notre relation (*Zuordnung*) à la

chrétienté catholique-romaine; c'est ici qu'il nous faut travailler à redonner à notre enseignement dogmatique, à notre théologie, à nos offices liturgiques, à notre vie sacramentelle une forme au moins proche de la forme catholique (comme cela allait encore de soi pour les Églises de la Réforme au XVIe siècle); alors nous pourrons prétendre apporter à la vie de la chrétienté occidentale une contribution valable et efficace à travers laquelle nos frères catholiques perçoivent vraiment un appel du *Seigneur de l'Église*, de l'Église une et sainte. (Il n'est pas question ici d'uniformisme théologique et liturgique!)

Nous ne sommes pas un mouvement de conversion à l'Église catholique. Tout au moins pas au sens où de part et d'autre, depuis des siècles, on entend une démarche de ce genre. Chrétiens catholiques et évangéliques ont tort de nous donner cette réputation, qui d'ailleurs ne peut nous être appliquée que par ceux qui ont de la *Sammlung* une connaissance très superficielle. Il est remarquable que bien des critiques ne sont capables d'apprécier les phénomènes théologiques que d'après leurs conséquences en politique ecclésiastique (Kirchenpolitik).

Au fond — nous n'avons aucune raison de nous en taire — notre pensée et notre vouloir sont bien plus radicalement et peut-être même plus intensément « catholiques » (qui embrasse le tout!) que celles du converti fanatique. Celui-ci, en effet, s'accommode des séparations confessionnelles, ou tout au moins il s'emploie à ce que d'autres le suivent. La solution du problème historique de la chrétienté divisée et qui dépasse les cas individuels ne l'intéresse pas.

Quant à nous il nous paraît regrettable de s'accommoder des données et des décisions historiques. Il ne s'agit pas de revenir en arrière; mais nous voudrions contribuer de tout notre pouvoir à ce que nos frères chrétiens reconnaissent qu'aujourd'hui Dieu nous appelle à de nouvelles décisions, non pas en marge de l'histoire passée, mais à travers elle.

C'est pourquoi nous proposons aux laïcs et aux théologiens évangéliques la démarche suivante : retournez d'abord à la position catholique du temps de la Réforme en prenant connaissance des doctrines de nos enseignements officiels (ce que l'on appelle les *Confessions luthériennes*) et des symboles catholiques de l'Église primitive (*Symbole des Apôtres, de Nicée, d'Athanase*). Vous serez étonnés de constater sur quel terrain catholique nos pères entendaient se tenir!

Mais faites alors aussi les épreuves suivantes : ces énoncés évangéliques font-ils face à toute la largeur et la profondeur de l'Écriture Sainte?

Vos refus des erreurs « catholiques » se réfèrent-ils vraiment à des doctrines de l'Église ou seulement à une mauvaise théologie du bas moyen âge et même à une dépravation de ces doctrines par la théologie populaire et la piété de ce temps?

Est-ce que vos résistances concernent les doctrines, définies entretemps, de l'Église d'aujourd'hui?

Quelles sont les données historiques et théologiques qui furent alors inconnues ou insuffisamment connues des pères évangéliques (comme d'ailleurs de leurs contemporains romains) ?

Sous quelle forme des desiderata importants — d'ordre théologique

où pratique — de la Réforme sont aujourd'hui pris en considération par l'Église catholique romaine ou commencent de l'être ?

N'y a-t-il pas des données fondamentales de la Révélation divine qui nous apparaissent aujourd'hui sous un jour tout nouveau grâce à l'étude de l'Écriture et aussi de l'histoire de l'Église et de ses dogmes? Ces données ne sont-elles pas à nos yeux rétrécies dans ces documents réformés ou bien ne sont-elles pas intégrées à un système théologique qui (malgré la persistance d'une même terminologie) leur donne un sens nouveau qui n'est ni apostolique ni catholique?

Quelles sont les expériences chrétiennes primitives des réformateurs qui, voulues par l'Esprit de l'Église — épouse parée du Christ avant son retour — n'ont pas encore été vraiment pensées, théologiquement et dogmatiquement, encore moins définies (justification, Église, sacerdoce, sacrifice...) et ont été formulées par les confesseurs réformés sous une forme doctrinalement imparfaite ou bien, dans l'enthousiasme des grandes expériences et découvertes, unilatéralement développées et mises en avant?

Avons-nous pensé à fond ces choses, et bien d'autres, dans un face-à-face avec l'Église catholique romaine d'aujourd'hui et les avons-nous vécues en une rencontre authentique avec elle? Quel est *alors* le patrimoine évangélique que nous puissions offrir aujourd'hui (peut-être sous une forme toute neuve) à nos frères catholiques?

Quel est l'apport rectificatif catholique dont nous soyons redevables à l'Église occidentale d'aujourd'hui (où il faudrait soigneusement examiner s'il s'agit de rectifications dogmatiques ou théologiques!)? Quels sont les doctrines catholiques qui ont été perdues ou déformées par nous et qu'il nous faut retrouver dans la prééminence de la Parole de Dieu et du témoignage spirituel de l'Église de Rome actuelle?

Que peuvent finalement signifier, pour une nouvelle acceptation des uns par les autres au bénéfice de toute l'Église de Dieu, ces rapports nouveaux suscités par l'Esprit de Dieu entre la façon évangélique et la façon catholique d'être chrétien[3]?

Telles sont les questions et d'autres semblables que nous nous posons. Elles ne sont pas provoquées par le désir illusoire de favoriser un rassemblement « sur une plate-forme intermédiaire », selon l'interprétation qu'un de nos évêques pensait pouvoir donner de notre dessein. Ces questions nous pressent comme un acte d'obéissance à l'égard du Dieu Trinité, si nous entendons les confessions de foi de nos pères, si nous prêtons l'oreille à la Parole de Dieu, et si nous sommes attentifs au témoignage de l'Église catholique-romaine d'aujourd'hui.

Du côté catholique on formule souvent deux critiques à l'égard de notre tentative. La première, qui ne vient guère, ceci est à souligner, de catholiques compétents, dit à peu près ceci : puisque nous sommes si manifestement prêts à réviser la doctrine évangélique et la conception que le protestantisme a de soi, nous devrions avoir le courage de devenir

3. Litt. : *entre l'être-chrétien évangélique et (l'être-chrétien) catholique.*

catholiques romains, donc de nous convertir. Nous entendons parfois le même son du côté évangélique.

Ces critiques méconnaissent le sens de nos préoccupations : que les deux parties ordonnées l'une à l'autre de l'Église occidentale divisée, chacune selon sa responsabilité chrétienne propre, se rencontrent à nouveau, apprennent à s'aimer, s'intéressent l'une à l'autre, se comprennent et finalement se retrouvent pour le salut de l'unique Église. La conversion des individus contribue fort peu à la réalisation de cet objectif (la décision de conscience du converti n'est pas mise en cause ici).

La deuxième critique est ainsi formulée : le christianisme évangélique ne nous apporte rien que nous n'ayons déjà comme catholiques. L'importance que vous donnez à la « mission évangélique » et à l'incorporation en corps des évangéliques à l'ensemble n'est que le désir camouflé d'introduire des erreurs non catholiques dans l'Église catholique.

Nous ne sommes pas tellement dépourvus de sens critique à notre égard (cela nous est même plus facile, par nature pour ainsi dire, qu'à nos frères catholiques!) pour ne pas comprendre cette peur incurable que l'on a de nous. Mais il ne faudrait pourtant pas se cramponner à cette perspective confessionnaliste de l'histoire de l'Église dont, de part et d'autre, une réflexion et une méditation vraiment œcuméniques devraient nous délivrer. Il ne s'agit pas de faire la part belle au relativisme des différences. Mais nous pensons qu'il y a dans notre patrimoine évangélique bien des choses (et je ne pense pas seulement à nos chorals!) qui pourraient aider l'Église romaine à re-présenter encore plus magnifiquement, plus richement et de façon encore plus convaincante le mystère catholique et apostolique du Christ dans l'univers — on n'a plus besoin aujourd'hui, entre catholiques, de se dire cela en secret à l'oreille!

La *Sammlung* ne peut en tous cas avoir aucune compréhension à l'égard de certains catholiques intégraux qui ne voient le salut de l'Église blessée que dans la liquidation de la chrétienté évangélique. Un catholique ne doit pas pouvoir se permettre de simplifier ainsi le mystérieux dessein de Dieu qui a permis la déchirure de l'Église occidentale depuis quatre cents ans, et qui n'a pas cessé d'accorder sa grâce à chacune de ses parties. Souvent déjà nous avons demandé à nos amis catholiques pourquoi ceci n'est pas jeté de tout son poids dans la balance, — tout au moins dans les pays confessionnellement mixtes où l'on a la possibilité de connaître l'Église évangélique et sa piété?

Autant nous sommes sûrs que c'est la vérité du Christ qui nous a poussés à viser à nouveau ce but de la réunion par le moyen de cette thèse de la référence (*Bezogenheit*) de la réalité évangélique à la réalité catholique romaine, autant nous avons été affermis par deux expériences historiques de notre temps dans notre conviction que Dieu veut cette façon d'accéder à l'unité.

La première est l'observation d'un fait : quelle perte de substance, en matière de foi catholique-apostolique, on peut constater dans les Églises évangéliques à mesure qu'elles s'éloignent, en se protestantisant davantage, des catholiques et même des positions de départ réformées des écrits doctrinaux du XVIe siècle; mais aussi quelle tendance à une accentuation théologique unilatérale se développe dans le catholicisme

romain à mesure que le frère évangélique, voulu par la Providence, s'éloigne du terrain catholique et se perd soi-même (tout comme il perd le chrétien catholique et la patrie chrétienne commune qu'est l'Église) dans un univers spirituel anti-romain (qui peut s'appeler « protestantisme » aussi bien que « piétisme » ou « luthéranisme »).

La deuxième expérience est celle de notre histoire allemande depuis le *Kirchenkampf* du troisième Reich, et la séparation du pays en zones occidentale et orientale : à quel point le coude-à-coude a pu devenir étroit depuis que notre commun Seigneur nous a poussés dans un monde anti-chrétien, et cela précisément dans la patrie de la Réforme! Il n'est plus permis à aucun chrétien de notre génération, qu'il soit évangélique ou catholique, de considérer les événements nationaux et mondiaux que nous avons vécus indépendamment du rapport entrevu par le voyant de Patmos entre ce qu'on appelle l'histoire profane et l'histoire de l'Église. Il faut n'avoir aucune expérience de la « colère du démon » pour n'être pas pressé par l'angoisse de savoir comment on peut « résister aux jours mauvais » alors que le petit troupeau des chrétiens est divisé et qu'aux uns tel bienfait du Christ n'est pas accordé, aux autres tel autre, alors qu'on a sous la main celui dont précisément l'Église souffrante a besoin pour persévérer jusqu'à la fin.

Nous avons déjà exprimé dans notre manifeste de mai 1958 à quel point nous prenons au sérieux la réalisation concrète d'une nouvelle rencontre des chrétiens séparés en vue d'une réunion autour du même autel et sous l'autorité d'un même pasteur visible. Nous disions que nous voulions rechercher « si et de quelle façon nous pourrions aboutir à une insertion corporative (korporative Gliedschaft) dans la Grande-Église occidentale ». (Le concept de Grande-Église — Grosskirche — a été choisi dans ce manifeste comme pendant à l'Église orthodoxe de l'Est.)

Nous avons ainsi en vue le problème pratique de savoir comment se représenter le fait que des chrétiens évangéliques pourraient vivre dans l'Église catholique romaine comme membres « à part entière » dans la reconnaissance juridique de leur patrimoine propre. Les difficultés d'une pareille réalisation ne sont pas minces. C'est bien pourquoi il est nécessaire d'y penser à temps. Car il y a ici des aspects bien plus complexes que dans le cas d'Églises orthodoxes unies à Rome.

Il n'est pas possible de déterminer d'avance comment une pareille « incorporation » de chrétiens évangéliques à l'intérieur de l'Église catholique romaine pourra se réaliser.

Pourquoi l'Esprit de Dieu n'accorderait-il pas la mise en branle (*Aufbruch*) d'un grand nombre, lui qui au cours de l'histoire de l'Église ne s'est pas montré ennemi des grands nombres ? Mais il est possible aussi que, au cours d'un processus historique assez long, de petits « diocèses évangéliques » puissent former le centre de pareilles insertions corporatives. Ces réflexions pratiques sont tout autre chose que des « rêves d'union ». C'est penser sérieusement — jusque dans la forme concrète de l'organisation, du culte et du droit — que les intentions de la Réforme n'auront pas atteint leur but providentiel (ce qui ne veut pas dire sous tous les aspects leur but « luthérien »!) tant qu'un *corpus evangelicum*

n'aura pas trouvé son droit de domicile dans l'Église de Rome, et tant que ce qui est catholique romain n'aura pas trouvé le sien dans le *corpus evangelicum*. Alors il n'y aura ni vainqueurs ni vaincus. Si ce n'est que le vainqueur sera le Seigneur de toute l'Église, et les vaincus nous tous, chaque confession à sa façon, avec ses péchés et ses faiblesses.

Sa voie

J'ai dit en commençant pourquoi la *Sammlung* n'a pas de programme. Il faudrait dire à peu près la même chose à propos des voies par lesquelles elle veut atteindre son but.

Ici non plus il n'y a rien de déterminé. Tout au moins jusqu'à présent. (A l'Épiphanie de 1959 il y a eu cinq ans que, ensemble, nous sommes « en route ».) Nous sommes certains du but. Nous sommes non moins certains que la force qui nous y pousse est l'Esprit du Seigneur qui nous propose l'intervention sous des formes variées de notre existence personnelle, de notre travail théologique, de nos écrits et de nos « proclamations » parmi laïcs et pasteurs. Toutes ces activités, Il peut en faire une offrande agréable à Dieu et qui puisse mettre en mouvement sur la terre des choses divines. Mais nous ne pouvons pas déterminer de nous-mêmes les chemins par lesquels il faudra marcher. Puissions-nous les suivre docilement — à temps et à contretemps — et les montrer à d'autres lorsqu'ils nous seront indiqués. Il nous semble que c'est la meilleure façon de tendre au but que de se laisser conduire par les indications que Dieu nous fait entendre « aujourd'hui », s'il nous juge dignes de prendre part à ses grandes entreprises.

Ce qui ne signifie absolument pas que nous devions marcher à l'aveuglette.

Il se peut que pour donner aux chrétiens évangéliques l'orientation de volonté et la compréhension nécessaire à l'intérieur de notre Église, pour une mise en route pratique (peut-être par la voie des synodes), il faille travailler patiemment durant des années. C'est pourquoi nous « rassemblons » tous les chrétiens évangéliques auxquels l'unité de la chrétienté occidentale et l'accomplissement catholique du christianisme évangélique tient à cœur. Nous faisons cela par nos circulaires, par notre feuille d'information, par nos livres et nos conférences ainsi que par nos discussions publiques.

C'est pourquoi nous étudions les vrais problèmes de controverse théologique aussi bien dans nos conférences principales que dans nos cercles restreints. C'est pourquoi nous cherchons avec nos amis évangéliques à pénétrer dans l'authentique patrimoine de foi catholique romain, et avant tout nous commençons ce travail si difficile, mais indispensable, de « traduction » du langage ecclésiastique catholique en langage ecclésias-

tique évangélique. Ce n'est pas facile! Il n'est pas rare qu'une telle entreprise soit considérée avec méfiance par certains catholiques; mais plus nombreux encore sont les collaborateurs catholiques qui nous soutiennent avec beaucoup d'intérêt. Car il n'est pas rare de constater en cette occurrence que le Denzinger ne répond de loin pas à toutes les questions qu'un chrétien évangélique se pose à propos du dogme catholique.

C'est pourquoi nous essayons aussi de montrer à nos amis catholiques ouverts à quelles appropriations (*Aneignung*) théologiques progressives de certains contenus de la Révélation, la théologie catholique devrait s'appliquer avec plus d'attention et de zèle que ce ne fut le cas jusqu'à présent. Bien des points sont suffisamment explicités par les catholiques pour leur usage *personnel*; mais dès qu'ils utilisent les mêmes explications pour le protestant qui les interroge « du dehors », il apparaît aussitôt qu'elles ne suffisent pas.

C'est pourquoi enfin nous nous stimulons dans une prière constante pour l'unité de l'Église, pour la sagesse et le courage de nos évêques et des évêques catholiques, pour l'extension de l'unique foi catholique de la chrétienté. Nous attendons avec patience, aussi longtemps qu'il nous sera encore permis d'attendre, que nos évêques soient un jour délégués, préparés et encouragés à reprendre le dialogue avec l'Église catholique romaine qui fut interrompu il y a quatre cents ans; et qu'ils deviennent les porte-parole des chrétiens évangéliques. Car le nombre ne fait que croître des chrétiens — plus encore parmi les laïcs que parmi les pasteurs — qui ressentent le silence prolongé et l'indifférence réciproque comme une nouvelle offense à Dieu, à son Église et au monde déchiré.

Peut-être emprunterons-nous encore de tout autres chemins. La poursuite de notre œuvre ne peut être rendue dépendante du fait que nous soyons acceptés par la masse du peuple de l'Église évangélique ou par tel ou tel chef de l'Église. Il est déjà probable que nous serons un jour appelés à des formes d'organisation plus rigides, à des indications plus concrètes, sur ce qui doit désormais être fait ou abandonné. Nous n'avons pas de principes qui nous empêchent dès l'abord d'emprunter certains chemins.

Une revue étrangère concluait récemment son rapport plein de compréhension sur notre *Sammlung* de la façon suivante : « La suite de cette grande aventure... est le secret de Dieu. »

Je n'ai rien contre ce pronostic, si l'auteur pensait au sens originel du mot aventure (*Abenteuer*) qui signifie entreprise osée (*Wagnis*)! On peut certes comprendre la *Sammlung* — qui ne veut s'appuyer ni sur l'argent ni sur les masses — comme la « grande aventure ». C'en est une, certes, que de proclamer, sans tenir compte de tous les préjugés historiques à l'égard des chrétiens portant un autre livre de chants, préjugés sans cesse fortifiés par les laïcs et les théologiens, de proclamer, dis-je, que c'est la volonté de Dieu que les chrétiens évangéliques et catholiques aient quelque chose à se dire parce qu'ils sont fonction les uns des autres (*Zusammengehören*), et cela dans une seule et même Église. C'est bien une « grande aventure » que de faire cela — et non pas seulement de le dire — et d'accomplir pas à pas ce qui répond à cette

volonté. Ce qu'il en sortira, est certes le secret de Dieu. Mais les témoignages des apôtres nous permettent de dire que l'obéissance des chrétiens catholiques et évangéliques à l'égard de cette volonté divine est l'ultime grande chance des disciples de Jésus avant la venue du Seigneur pour témoigner, de façon à être cru, à la face du monde en décomposition que le Père a envoyé son Fils (Jn, XVII, 21).

Traduit de l'allemand par
M. A. BARTH, O. P.

Les problèmes actuels du mouvement œcuménique

C.-J. Dumont

Au mois d'août 1958 s'est réuni à Nyborg (Danemark) le *Comité central* du *Conseil œcuménique des Églises*. On sait que ce Comité tient chaque année une session. C'est à lui qu'incombe la responsabilité des travaux et orientations des divers organismes de ce Conseil dans l'intervalle des Assemblées mondiales qui se tiennent tous les six ans. Un compte rendu détaillé des délibérations du Comité est régulièrement publié. On y trouve, outre le résumé des discussions, le texte intégral des rapports présentés par les organismes respectifs, rapports qui font le bilan du travail accompli durant l'année écoulée, des difficultés rencontrées et, éventuellement, des perspectives d'avenir. En ce qui concerne l'orientation générale du Conseil œcuménique dans son ensemble, c'est naturellement le rapport du secrétaire général qui présente le plus grand intérêt. C'est pourquoi nous tenons à en donner plus loin à nos lecteurs le texte complet en traduction française. Mais pour qui veut suivre les activités du Conseil œcuménique, il est bien évident que la lecture de ce rapport ne suffit pas : c'est à l'ensemble des rapports qu'il faut se reporter[1]. Seul cet ensemble peut donner un tableau exact du développement pris par cette institution en regard de la tâche de restauration de l'unité chrétienne qu'elle a assumée.

Il est bien regrettable que nos milieux catholiques n'aient jusqu'à ce jour qu'une connaissance fort rudimentaire et, le plus souvent, très superficielle, de ce développement. Les échos qu'avec d'autres nous sommes parvenus à en donner d'une manière aussi objective que possible ont pu, il est vrai, en faire connaître l'essentiel. Mais nous avons conscience que les limites d'une revue comme la nôtre — même complétée par notre bulletin mensuel *Vers l'Unité chrétienne* — ne nous permettent pas de répondre aux exigences d'une information et d'une appréciation adéquates. Nous sentons cette lacune d'une façon particulièrement vive en un moment où, sur l'initiative du pape Jean XXIII, la question de la restauration de l'unité chrétienne se trouve placée désormais au premier plan

1. *World Council of Churches, Minutes and Reports of the Eleventh Meeting of the Central Committee, Nyborg Strand, Denmark, August 21-29, 1958.* W.C.C., 17, route de Malagnou, Genève.

des préoccupations de l'Église catholique. On pense involontairement à la parabole des Dix vierges : « Voici que l'Époux arrive, allez à sa rencontre. » Devons-nous craindre de trouver la porte close lorsque nous aurons, à la hâte, été quérir l'huile dont, imprudemment, nos lampes n'ont pas été garnies ?

Ne soyons pas trop pessimistes : ce serait bien s'exagérer la situation que de croire que rien n'a été fait, du côté catholique, en faveur de l'unité. Institutions et publications spéciales ne manquent pas qui depuis de longues années suivent avec une compétence croissante le développement du mouvement œcuménique. Ce n'est pas nous, mais des membres très qualifiés du Conseil œcuménique lui-même, qui reconnaissaient un jour que les études les plus pénétrantes faites à son sujet émanaient d'auteurs catholiques. On doit cependant regretter qu'une attention *plus large* n'ait pas été accordée jusqu'ici dans nos milieux à cette somme considérable de travaux — non pas purement académiques — qui ont été accomplis dans la chrétienté non romaine depuis la naissance du mouvement et, plus encore, du Conseil œcuménique. Ce n'est pas sans une certaine mélancolie que nous revient parfois en mémoire l'allusion de Mgr Duchesne : Pierre suivait de loin! *Petrus sequebatur a longe.*

Mais voici que, soudain, Pierre presse le pas. Et cela ne va pas sans produire quelques remous. Du côté de nos frères séparés, tout d'abord. On s'était habitué, là, à converser avec quelques représentants de la théologie catholique. Mais, si bien disposés qu'ils fussent, ceux-ci n'engageaient qu'eux-mêmes. Si leur conversation, sur le plan théologique, présentait de l'intérêt, elle ne tirait guère à conséquence. Demeurant privée, elle ne posait pas de problème de principe au sein du Conseil œcuménique. C'est maintenant toute l'énorme machine romaine qui semble vouloir s'ébranler et, du coup, l'on s'interroge : « Où cela va-t-il nous conduire ? Les rapports établis vont-ils perdre leur caractère privé pour s'officialiser de quelque manière ? Sur l'échiquier de l'œcuménisme l'Église romaine, certes, n'est pas une petite pièce. On la savait présente, mais elle n'était guère entrée dans le jeu. Celui-ci ne va-t-il pas être bouleversé de fond en comble dès lors qu'elle se met en mouvement ? » Sans doute ces propos ne s'expriment-ils pas ouvertement, mais on les sent sous-jacents à la plupart des réactions jusqu'ici connues et l'on se défend mal de l'impression qu'un certain sentiment d'appréhension n'y est pas étranger.

Faut-il dire que du côté catholique, dans certains milieux tout au moins, un sentiment analogue n'est pas sans se faire jour : « Vers quelle aventure nous entraîne-t-on ? Traiter les choses à la hâte, c'est se condamner à un échec certain qui ruinera pour des siècles tout espoir d'union; prendre son temps, entrer en rapports suivis et profonds avec les communions séparées, n'est-ce point accepter leur problématique et se laisser entraîner insensiblement dans un immense travail de révision qui risque de nous mener loin ? »

Qu'elle soit le fait des nôtres ou de nos frères séparés, la crainte est un sentiment que l'on ne saurait approuver car l'amour le bannit. Au point de développement de l'initiative pontificale auquel nous sommes parvenus, il est difficile de prévoir avec précision l'évolution ultérieure de

la conjoncture. A défaut de déclarations explicites, nous avons cependant assez d'informations et de témoignages pour prendre confiance que ce n'est pas à courir une « aventure » que le Souverain Pontife nous engage, mais bien au contraire à mettre, avec la pondération voulue, toutes les forces vives de l'Église romaine au service actif de la grande cause de l'unité. En réaliste, le pape ne fait pas de plans *a priori*, mais on le sent prêt à répondre à toutes les invitations à l'action que le développement même de son initiative fera surgir. Dans l'instant présent, au moins une chose est claire : l'intérêt qu'un bien petit nombre des nôtres manifeste pour la question de l'unité (qu'il s'agisse de prière, de labeur théologique, de contacts vivants avec les frères séparés) doit désormais être le fait de tous. Cela n'est pas tellement nouveau, dira-t-on : l'Instruction du Saint-Office *Ecclesia Catholica* sur le mouvement œcuménique ne conviait-elle pas déjà, sous le précédent pontificat, tous les évêques de l'Église romaine à prendre conscience que la restauration de l'unité chrétienne était une de leurs responsabilités majeures ? Sans doute; mais cette exhortation positive était enveloppée de tant de mises en garde que le rôle des évêques semblait devoir consister surtout à éviter les risques plutôt qu'à les affronter. « Le moins de contacts possibles, semblait-on dire, et dans les cas seulement où des résultats heureux peuvent paraître assurés. » Ce texte est témoin d'une époque. Il marquait une étape nécessaire, et combien d'entre nous lui sont reconnaissants de tout ce qu'il a permis! Mais nous ne croyons pas nous tromper lorsque nous pensons que — sur la base et sous la condition d'une égale prudence — une attitude plus audacieusement résolue va désormais être encouragée[2].

La perspective d'un concile ne doit pas ici brouiller les idées. Il ne paraît pas être dans la pensée du pape que ce concile puisse être un concile d'union, nous en avons dit ailleurs les raisons[3]. Mais il paraît certain que, dans son intention, le concile est appelé à concentrer avec force

2. Ce serait bien mal connaître l'Église romaine que de supposer que le développement de l'intérêt pour la cause de l'unité puisse s'y faire de façon anarchique. On peut penser que l'un des moyens préconisés pour favoriser ce développement sera la création, dans les facultés catholiques de théologie, d'un enseignement ecclésiologique centré principalement sur le problème de l'unité : histoire de l'Église envisagée sous le rapport des divisions et des tentatives de réunion, théologie proprement dite visant à situer par rapport à l'unique Église du Christ les communions séparées selon leur nature respective, et, naturellement, exégèse et théologie biblique et patristique fournissant la base de cette théologie en Écriture et Tradition. Nous avons maintes fois signalé quel symptôme heureux était l'intérêt très vif et très spontané manifesté par les fidèles dès que le problème de l'unité leur était exposé avec un peu de profondeur, mais nous n'avons jamais manqué non plus, en ces occasions, d'attirer l'attention sur la pénurie de cadres capables de prendre en charge et de guider le mouvement qui naît de cet intérêt. La création de l'enseignement dont nous parlons n'est pas non plus une chose entièrement nouvelle : des chaires de ce genre existent déjà depuis plusieurs années en divers pays et même dans quelques universités romaines. Il importe au premier chef que de telles initiatives se multiplient dans un avenir prochain. Mais on se rend bien compte que, en toute hypothèse, ce n'est avant de longues années qu'on en recueillera tout le fruit.

3. Voir notre bulletin *Vers l'Unité chrétienne*, n° 1-2, 1959 : C.-J. Dumont, *Le prochain concile et l'Unité chrétienne*.

l'attention et l'intérêt de toute l'Église romaine sur la question de l'unité et *tout d'abord sur ce qui peut et doit être fait en son sein au titre de contribution efficace au rapprochement des frères séparés*. Il faut encore en revenir à l'Instruction du Saint-Office déjà citée pour montrer que cela non plus n'est pas tellement nouveau : « Tous doivent être avertis que rien ne peut disposer plus efficacement ceux qui sont dans l'erreur à embrasser la vérité et l'Église que la foi des catholiques appuyée par de bonnes mœurs. » Mais si cette phrase pouvait à la rigueur ne s'entendre que de la rectification de la vie privée d'un chacun, il est clair que bien des attitudes et des décisions du nouveau pape laissent entrevoir qu'à cela ne se borne pas son dessein. Il est important qu'il sache que, ce faisant, il répond à l'attente fervente de la partie la plus vivante et la plus dynamique de son troupeau.

*
* *

Comme on le voit il ne nous semble pas que l'on doive prêter une importance exagérée à l'aspect fort négatif des premières réactions non catholiques à l'annonce du concile. Tout cela se réfère à un état de choses antérieur à l'égard duquel les positions sont faites. Il faudra du temps avant que ne se révèle comment l'Église catholique accepte — à l'appel de son Pontife suprême, — le « challenge » de l'unité. A cet égard le travail du Concile lui-même ne peut que marquer une étape : ses décisions et orientations auront à passer concrètement dans la vie de l'Église jusqu'à commander spontanément toutes ses attitudes, et cela peut requérir un fort long espace de temps. Mais c'est là la seule manière réaliste d'envisager la marche vers l'unité et de s'engager sur les voies capables d'y conduire. Que du côté non catholique — en particulier au Conseil œcuménique des Églises — l'on soit impatient de connaître plus explicitement les intentions de l'Église romaine, c'est une chose tout à fait normale. Il est remarquable, d'ailleurs, que les réactions du secrétariat général genevois aient été jusqu'ici d'une très grande sobriété. Oserons-nous dire que la perspective d'un développement éventuel important des rapports entre l'Église romaine et les divers organismes du Conseil œcuménique des Églises n'était pas totalement étrangère à ce dernier ? Sans aucun doute Les documents que nous publions ci-dessous — et dont nous regrettons de n'avoir pas eu le loisir de les assortir de commentaires appropriés — datent de près d'un an. Ce sont les rapports présentés par le secrétaire général et par le Comité de travail de *Foi et Constitution* lors de la réunion du Comité central de Nyborg. A cette époque le pontificat du Pie XII n'était pas achevé et personne, vraiment, n'eût pu soupçonner que moins de six mois plus tard serait si vigoureusement mis en relief, dans la perspective d'un concile général, l'intérêt de l'Église romaine pour la restauration de l'unité. Or, comme on le verra, chacun de ces deux rapports touche d'une manière très directe à la question des relations du mouvement œcuménique — et plus spécifiquement du Conseil œcuménique — et de l'Église catholique. Ce qui frappe dans ces deux passages, ce n'est pas tant la correction des termes (bien digne d'être notée cependant) que les dispositions dont ils témoignent de la part des

dirigeants du Conseil œcuménique à l'endroit des rapports engagés ou souhaités avec notre Église. Nous ne savons évidemment pas dans quelle mesure ni de quelle façon ces rapports vont se développer dans un avenir prochain, mais ce que nous croyons pouvoir dire en toute assurance c'est qu'ils connaîtront de sérieux développements.

Peut-être n'est-il pas inopportun que nous nous arrêtions un instant à un motif particulier de crainte qui s'est fait jour dès l'annonce du concile. Certains ont voulu voir dans l'initiative romaine une entreprise machiavélique destinée à détourner les Églises Orthodoxes de toute participation au Conseil œcuménique. Hâtons-nous d'ajouter que cette crainte n'a pas été partagée par tous chez nos frères séparés. Nous avons dit ailleurs[4] pourquoi, à notre sens, une telle machination ne serait pas habile de la part de l'Église catholique et servirait mal le dessein poursuivi par elle. Ce que nous voudrions faire remarquer ici — et cela ressort précisément des documents que nous publions plus loin — c'est que l'idée de négociations entre Églises — qu'elles soient membres ou non du Conseil œcuménique — en vue de leur union plus étroite, loin d'être absente du programme du Conseil œcuménique, y figure très explicitement. S'il est une attitude caractéristique de ce Conseil c'est qu'il n'a jamais cédé à la tentation de prétendre à quelque monopole que ce soit. La notion de « service » n'est pas, chez lui, une notion vide de sens : il se dit et se veut *au service* de la recherche de l'unité sous quelque forme et en quelque endroit que se manifeste cette recherche, pourvu qu'elle s'accomplisse selon des normes compatibles avec l'esprit de l'évangile; encore ne se reconnaît-il aucune qualité pour porter un jugement à ce sujet. De ce point de vue, loin de prendre ombrage de consultations ou négociations engagées éventuellement entre les Églises orthodoxes et l'Église romaine, la Commission de *Foi et Constitution* ne ferait que répondre à son propre propos en mettant au service de ces conversations l'expérience qu'elle a pu acquérir en des cas analogues. L'on voudra bien croire que si nous donnons ici cette précision, ce n'est pas pour mettre le Conseil œcuménique en face d'une obligation qu'il s'est imposée à lui-même et qu'il pourrait être tenté d'oublier : nous avons de bonnes raisons de savoir qu'il n'en a nul besoin. C'est bien plutôt pour souligner, aux regards de lecteurs catholiques qui l'ignorent trop souvent, une certaine « qualité » de la conscience que ce Conseil a de son propre rôle, qualité qui, à elle seule, pourrait suffire à lui valoir de notre part une plus attentive et bienveillante considération.

C'est peut-être d'ailleurs sur la base de cette notion de « service » que pourrait s'opérer dans un avenir prochain le développement des relations que nous souhaitons entre l'Église romaine et le Conseil œcuménique. Ce disant, nous n'entendons pas rappeler ici les multiples genres de services que les chrétiens doivent au monde selon l'économie du salut apporté par le Christ et qu'ils se devraient d'assumer davantage en com-

4. *Ibid.*

mun. Nous voulons simplement dire que s'il est un reproche communément adressé à l'Église romaine par nos frères séparés (nous ne croyons pas que l'on puisse excepter ici aucune communion dissidente) c'est celui d'aspirer à la domination. C'est là, sur la route de l'unité, l'épouvantail par excellence. Il ne suffira pas de protester que ce reproche n'est pas fondé et d'appuyer cette protestation sur des arguments théologiques en faveur de la papauté, si rigoureux soient-ils. Aussi bien, en toute chose, faut-il distinguer le droit et le fait. Discerner ce qui, dans l'attitude de l'Église exerçant ses diverses responsabilités, peut paraître, aux yeux de nos frères séparés, donner ne fût-ce qu'une apparence de fondement à ce grief, est sans doute la première démarche capable d'ouvrir, autant qu'il est en nous, la route de l'unité. Ce qui importe, en effet, c'est qu'il devienne manifeste que toute attitude, dans l'Église, est commandée avant tout par le souci de « servir ». *Servus servorum Dei* : à bien des signes on peut reconnaître que le nouveau pape a pris à cœur d'encourager dans ce sens les nécessaires redressements partout où ils peuvent se laisser désirer. Nous ne nous méprenons pas sur ce que représente un pareil effort dont il n'est pas dans notre dessein d'analyser ici les composantes. Il faudra du temps pour qu'il puisse porter tous ses fruits. Mais il ne nous semble pas douteux que le seul fait, pour nos frères séparés, d'en pouvoir remarquer chez nous la mise en œuvre pourrait marquer un tournant décisif dans le développement de nos relations mutuelles.

Nous arrêterons là ces réflexions proposées en guise d'introduction aux documents qui vont suivre. Nous les avons intitulées : *les problèmes actuels du mouvement œcuménique*. Ces problèmes, nous ne nous sommes pas arrêtés à les commenter tous. L'un des plus importants : l'intégration du *Conseil international des Missions* au *Conseil œcuménique*, devra être repris plus tard pour lui-même. Nos brèves réflexions, bien que relatives à des documents antérieurs à l'annonce du concile, accordent cependant à cette annonce la première place. Il ne paraît pas douteux, en effet, que cet événement — et plus encore l'intérêt accordé au problème de l'unité, qu'il révèle — figurera désormais parmi les préoccupations majeures du Conseil œcuménique. Nous nous efforcerons de tenir nos lecteurs au courant de ce nouvel et important aspect de la conjoncture.

DOCUMENTS

COMITÉ CENTRAL DU CONSEIL ŒCUMÉNIQUE

(Nyborg, 21-29 août 1958)

I. Rapport du Secrétaire général, Dr Visser 't Hooft

La signification de 1948

Il y a dix ans était officiellement constitué le *Conseil œcuménique des Églises*. Avons-nous de bonnes raisons de commémorer cet événement ? Cette date ne marque pas le début du *Mouvement* œcuménique, mis en route il y a près de quarante ans. Elle ne marque pas non plus le début du *Conseil* œcuménique qui avait déjà franchi alors dix années, mouvementées et bien remplies, d'une activité provisoire. Elle reste cependant une date décisive, et cela pour deux raisons.

D'abord, la constitution, en 1948, du *Conseil œcuménique*, signifiait que les Églises participantes étaient prêtes à s'engager elles-mêmes dans des rapports mutuels plus déterminés et permanents qu'elles n'en avaient eus dans les débuts du Mouvement œcuménique. Peut-être le mot le plus important du *Message* de l'Assemblée de 1948 est-il le mot « pacte » (*covenant*). Car ce mot exprime qu'à ces Églises incombait désormais une responsabilité spécifique des unes pour les autres et des unes envers les autres et que, de cette façon, elles entreprenaient vraiment de restaurer la *koinonia* caractéristique du peuple de Dieu tel qu'il a été reconstitué par Notre-Seigneur Jésus-Christ.

La seconde raison qui a fait de 1948 une date décisive est que, à ce moment, deux entreprises œcuméniques fondamentales ont été mises en relation vitale l'une avec l'autre. A regarder en arrière, il semblerait que cette unification était plus importante que nous ne l'avions alors réalisé. Les arguments utilisés à cette époque étaient en grande partie de nature pratique. On soulignait qu'il y avait trop de chevauchement et de perte d'énergie aussi longtemps que *Foi et Constitution* et *Vie et Action* allaient séparément leur chemin. Ou l'on avançait qu'il était spirituellement dangereux de séparer théorie et pratique, doctrine et morale. Mais nous ne voyions pas alors combien il était nécessaire pour la réalisation des buts du mouvement œcuménique que les deux organismes et les deux entreprises fussent réunies.

Voici ce que je veux dire : il y avait deux mouvements pour l'unité. L'un pour l'unité visible dans la foi et la constitution. L'autre (comme l'exprimait son titre latin *communio in serviendo œcumenica*) pour une communion ou communauté (*fellowship*) au service de l'humanité. Il est apparu toujours plus clairement maintenant, que ces deux genres d'unité ne peuvent être promus indépendamment l'un de l'autre. Une unité dans la foi et la constitution recherchée pour elle-même peut facilement devenir une unité centrée sur elle-même. En outre, une unité poursuivie en dehors du contexte de la tâche de l'Église dans le monde manque de dynamisme propre et demeure peu convaincante. D'un autre côté, une unité si exclusivement préoccupée de servir le monde qu'elle néglige la question fondamentale d'une intelligence authentiquement vraie de la révélation chrétienne est en danger de devenir une unité sentimentale et superficielle.

Ainsi 1948 a signifié que nous avons opté pour un mouvement œcuménique qui ne minimiserait pas les sérieuses questions doctrinales de l'unité, mais qui chercherait à travailler pour ces questions dans le cadre de la commune vocation des Églises à l'égard de l'humanité. Ainsi, l'unité à laquelle nous nous appliquons se trouvait caractérisée comme une unité *pastorale* — une unité, non pas simplement dans l'intérêt de l'Église, mais dans l'intérêt de l'humanité.

Le problème qui n'a pas été résolu en 1948

Si telle est la véritable interprétation du sens permanent de l'action entreprise en 1948, il s'ensuit que le rapport du *Conseil œcuménique* au *mouvement missionnaire* devait devenir l'objet d'une urgente préoccupation. Une fois découvert que l'unité se situe dans le cadre de notre commune vocation; une fois réalisé que c'est à cause de cette commune vocation que nous devons avoir notre pacte œcuménique et que l'urgence de notre effort en vue d'exprimer l'unité vient précisément de l'urgence qu'il y a à répondre ensemble à cette vocation, nous ne pouvions plus nous contenter d'un rapport indirect à cette tâche centrale de l'Église chrétienne qu'est sa mission aux dimensions du monde.

Cela n'a rien à faire avec une expansion d'organisation et n'est en aucune manière (comme cela a été insinué) une tentative faite pour contrôler une partie importante de l'ensemble du mouvement chrétien. Si une intégration se réalise (et quand elle se réalisera) nous ne contrôlerons pas davantage les sociétés missionnaires que nous ne contrôlons actuellement nos Églises membres elles-mêmes. Une telle intégration est bien plutôt la conséquence inévitable du choix fait à Amsterdam lorsque nous avons appelé à l'existence un mouvement dans lequel l'unité n'était pas recherchée pour elle-même et dans lequel nous avons commencé d'accomplir ensemble les tâches exigées par notre commune vocation. On peut ajouter, par parenthèse, que la même logique spirituelle a joué dans le mouvement missionnaire mondial. Obéir à la mission d'aller partout dans le monde exigeait aussi qu'il soit davantage répondu à la vocation à l'unité.

Un éminent théologien catholique romain a récemment avancé que

la seule raison d'être du *Conseil œcuménique* était de mettre fin à la désunion et que d'autres buts tels que la propagation de la foi, le soulagement de la misère, la lutte contre l'injustice détournaient le Conseil de sa voie et lui faisaient perdre l'unicité de son but[1]. Notre réponse doit être que dès l'origine le *Conseil œcuménique* a été fondé sur la conviction que l'unité ne croît pas d'elle-même. Même si les professeurs (*schoolmen*) étaient capables de produire par eux-mêmes un certain type d'unité (ce qui est très douteux) ce ne serait pas l'unité pastorale, missionnaire, qu'entendent les Écritures. L'unité dont parle le Nouveau Testament est un fruit de l'Esprit et ne se trouve que si et quand toute la vie des Églises est soumise à l'activité créatrice de cet Esprit. Quand nous poursuivons notre travail d'entraide des Églises, quand nous apprenons les uns des autres dans une étude commune, quand nous amenons des jeunes gens de nombreuses Églises à s'assembler dans des camps de travail et aux cours de l'*Institut œcuménique*, nous ne nous soustrayons pas aux questions difficiles d'une unité ecclésiale entière et manifeste, nous contribuons à réaliser entre les Églises la situation spirituelle sans laquelle l'unité est inconcevable et, de la sorte, nous traitons ces questions de façon très directe.

Le but central et les multiples activités

Mais n'est-ce pas prendre notre désir pour la réalité ? Est-il vraiment vrai que tout ce que nous faisons au nom du *Conseil œcuménique* contribue au dessein central de manifester toujours davantage l'unité essentielle de l'Église ? Même si l'intention de fond de nos activités diverses est de

1. Voici le texte que vise le Dr Visser 't Hooft : « Par l'intégration du Conseil missionnaire international dans le Conseil œcuménique, celui-ci avec son organisation et ses ressources, renforcera et multipliera le missionnaire protestant où il est, et l'enverra où il n'est pas. Et comme certaines dénominations protestantes croient devoir *évangéliser* les catholiques, leur activité sera protégée et aidée par le même Conseil. Dira-t-on que tout cela, le Conseil le faisait déjà depuis longtemps ? Peut-être, mais au moins de façon plus discrète, plus indirecte, moins apparente. Dans l'avenir il le fera comme sa fonction propre et comme une de ses tâches essentielles. Devant un tel œcuménisme, comment un catholique se sentirait-il à l'aise ? Le mouvement œcuménique qu'il a, lui, salué avec enthousiasme et au progrès duquel il est prêt à donner son temps et sa peine n'a qu'une seule raison d'être : faire cesser la division des chrétiens en les ramenant à l'unité d'une même foi. La tâche est assez belle et assez ardue pour suffire à une noble croisade. Il y a sans doute d'autres tâches pour le chrétien : propager la foi, secourir les misères, œuvrer pour la paix, supprimer l'ignorance, lutter contre l'injustice. Mais il existe ou il peut exister des institutions pour tous ces labeurs. Si le Mouvement œcuménique s'y arrête, il perd sa pureté, il se disperse, il entre dans les particularismes et en favorisant celui-ci, il nuit à celui-là. Il n'est plus un promoteur de l'unité chrétienne, mais seulement un secours pour un certain nombre de dénominations chrétiennes qu'il maintient dans leur état de division. » (Ch. Boyer, s. j. : *Malaise œcuménique*, dans *Unitas*, édition française, mai-juin 1958, pp. 65-69.) Dans un fascicule suivant de la même revue (janv.-fév. 1959) le R. P. Boyer, sous le titre : *Une réponse du Dr Visser 't Hooft*, a exposé les raisons pour lesquelles il croyait devoir maintenir ses premières affirmations (*Réd.*).

nous engager ensemble dans notre commune vocation et ainsi de progresser sur le chemin de l'unité, il peut se faire que, dans la pratique, nos diverses activités deviennent des fins en elles-mêmes et cessent de servir au dessein central. Il n'y a pas de doute que nous sommes constamment confrontés avec ce danger et que, trop souvent, nous pensons en termes d'objectifs partiels, compartimentés (*departmentalized*) plutôt qu'en termes de but commun. Vu dans cette lumière, le rôle de *Foi et Constitution* dans le Conseil œcuménique est d'une particulière importance. Car ce rôle est, comme le dit le statut de *Foi et Constitution*, « de proclamer l'unité (*oneness*) essentielle de l'Église du Christ, de tenir en évidence devant le Conseil œcuménique et les Églises l'obligation de manifester cette unité et l'urgence de cette tâche pour l'œuvre d'évangélisation ». Durant ces dernières années il y a eu d'importantes discussions au sein du Comité de travail de *Foi et Constitution*, auxquelles a pris part le secrétaire général, sur le point de savoir comment *Foi et Constitution* peut au mieux s'acquitter de cette tâche. Un rapport sur cette discussion sera présenté à cette session. Ce dont il s'agit surtout c'est d'assurer que notre engagement fondamental dans la cause de l'unité s'exprime effectivement dans toutes les parties de notre travail.

Croissance et décroissance

Prendre au sérieux l'objectif central signifie aussi que nous ne considérons pas le *Conseil œcuménique* comme une solution finale du problème des relations entre Églises. Le danger existe que beaucoup, dans la plus jeune génération, ne se mettent à estimer normale l'existence de ce Conseil. N'ayant pas connu le temps où les Églises n'avaient entre elles que des relations peu nombreuses et limitées, ils peuvent difficilement partager le sentiment d'étonnement reconnaissant éprouvé par ceux qui ont vécu ce grand passage de l'isolement à la coopération, au dialogue, à la communauté (*fellowship*). Et cela peut facilement mener à l'idée que le *Conseil œcuménique* est justement un nouveau rouage pour traiter les affaires des Églises et adapter la procédure ecclésiastique à un monde internationalisé. Une telle conception du Conseil serait complètement différente de celle d'où nous sommes partis. Nous disions, en 1948, que le Conseil était une solution de fortune, une étape sur la route. Ceci implique que nous ne travaillions pas pour l'accroissement et la gloire du Conseil, mais que, bien plutôt, nous souhaitions voir décroître le *Conseil œcuménique* afin que puissent croître unité plénière, qui est plus que coopération, et pleine *koinonia*, qui est plus que conférence et étude en commun.

En général, nous sommes heureux de voir s'augmenter la liste des Églises-membres du Conseil œcuménique et nous éprouvons de la satisfaction de ce que vingt-trois Églises se soient jointes à nous depuis 1948. Mais nous serions plus heureux encore de voir s'unir deux Églises, ou davantage, de telle façon que le nombre en diminue, ce qui n'est pas arrivé aussi fréquemment qu'il le devrait, car nous n'avons enregistré que quatre cas semblables durant cette période.

Le Conseil œcuménique et la coopération régionale des Églises

Durant ces dernières années la coopération régionale des Églises a considérablement augmenté. Du point de vue du *Conseil œcuménique* c'est là un développement fort bienvenu, car une coopération à l'échelle mondiale devient vite irréelle si elle n'est pas sous-tendue par une coopération au niveau des régions ou des continents. Le Mouvement œcuménique a besoin de régions, non pas tant comme canaux de ses diverses activités que comme centre d'une pensée commune créatrice en regard d'une situation concrète. En outre, les organismes régionaux peuvent s'acquitter de tâches qu'aurait à assumer le *Conseil œcuménique des Églises* si les organismes régionaux n'existaient pas.

Mais l'augmentation de ces organismes signifie que nous avons à faire face à de nouveaux problèmes en ce qui concerne la structure du Conseil et le Mouvement œcuménique dans son ensemble. Quelle est exactement la responsabilité du *Conseil œcuménique des Églises* à l'égard de ces organismes ? Quelle est leur responsabilité à l'égard de ce Conseil ? Nous n'avons fait que commencer à discuter ces questions et il faudra du temps avant que l'on arrive à des solutions claires. Mais quelques points peuvent déjà être marqués.

Il semble que tous les intéressés sont d'accord pour rejeter deux solutions extrêmes possibles. L'une serait que les organismes régionaux n'auraient qu'à mettre à exécution les directives de l'organisme mondial. L'autre, que leur seul rôle serait de représenter les intérêts et préoccupations de la région. Aucun d'eux ne veut être séparatiste. Ceci est marqué par le fait qu'en de nombreux cas les secrétariats régionaux sont entre les mains de personnes qui sont membres du *staff* du *Conseil œcuménique*. Du point de vue d'une conception profane de l'organisation, ceci peut paraître un impossible compromis. Car comment un organisme régional pourrait-il, dans le même temps, défendre les intérêts d'une région et les intérêts de toute la communauté mondiale ? Mais du point de vue de l'Église chrétienne, c'est là notre contribution spécifique aux problèmes de la collaboration internationale. Ne croyons-nous pas, en effet, que nous sommes membres les uns des autres et que, par conséquent, une véritable communauté chrétienne doit précisément s'exprimer dans la jonction d'une solidarité à tous égards et d'une reconnaissance du charisme spécifique de chaque membre ou groupe de membres ? Il est vraisemblable que, par moments, cette dialectique entre les intérêts régionaux et mondiaux provoquera quelque difficulté et il est certain que ceux qui auront à représenter à la fois les intérêts régionaux dans les assemblées mondiales et les intérêts mondiaux dans les assemblées régionales auront une tâche difficile; mais je voudrais exprimer l'espoir que nous n'abandonnerons pas le principe ici sous-jacent, car c'est un principe chrétien.

En même temps il importe de rappeler que dans cette première étape du développement régional, la première tâche des organismes régionaux est de trouver leur voie, c'est-à-dire de découvrir et de formuler les préoccupations communes des Églises de la région considérée. Durant cette première étape nous devrons être attentifs à ne pas demander aux orga-

nismes régionaux de consacrer de façon disporportionnée leur temps et leur énergie aux tâches qui leur incomberont en tant que canaux pour la réalisation de programmes mondiaux. Il est de l'intérêt du Mouvement œcuménique lui-même que les organismes régionaux soient solidement enracinés dans la vie des Églises de telle sorte qu'ils puissent apporter au Mouvement œcuménique dans son ensemble la pleine collaboration spirituelle de ces Églises.

Être indépendant, ce n'est pas ménager la chèvre et le chou

L'un des aspects de la situation du *Conseil œcuménique*, aspect qui n'a pas changé depuis 1948, est que nous sommes alternativement, ou même dans le même temps, accusés d'être au service des politiques et des idéologies des puissances occidentales et d'ouvrir la porte à l'influence des idées communistes. Durant la période qui nous occupe ceci s'est manifesté par certains articles montrant le Conseil œcuménique comme un instrument de l'impérialisme et par d'autres publications le décrivant comme le précurseur d'une conception collectiviste de la société. Il m'a semblé que le véritable danger dans cette situation n'était pas que le *Conseil œcuménique des Églises* soit si complètement mal compris. Car quiconque en prendra tant soit peu la peine sera capable de trouver, tôt ou tard, que les deux versions sont du domaine de l'illusion et de l'erreur. Non; le vrai danger est que ces attaques ne rendent notre position trop facile et ne nous tentent de penser que nous tenons la bonne route moyenne. Il est si terriblement facile de répondre au premier lot de critiques en citant le lot opposé. Mais ce genre d'alibi n'est pas digne de l'Église chrétienne qui ne croit pas que la voie sûre soit de se maintenir à égale distance des extrêmes ou dans un neutralisme spirituel, mais qui se sent appelée à avertir de la volonté et du jugement de Dieu toutes les puissances. En d'autres termes, nous ne devons en aucune manière permettre que ces violentes attaques influencent nos actes ou nos dires, et nous devons simplement accepter que, dans notre monde livré aux obsessions politiques, tout ce que nous faisons et disons soit interprété par les uns comme un encouragement à une idéologie et par d'autres comme un encouragement à l'idéologie contraire. Le *Conseil œcuménique*, comme les Églises, doit être indépendant — dans le monde mais pas du monde — n'étant comptable, en définitive, que devant Dieu.

Toute action n'est pas nécessairement publique

Une des façons de se méprendre sur l'œuvre du *Conseil œcuménique des Églises* est souvent que l'on tient pour assuré que si sur quelque question ou en rapport avec quelque sérieuse situation le *Conseil œcuménique* ne fait pas de déclaration publique, cela signifie que le Conseil œcuménique ne fait rien du tout. Ainsi, si le Comité exécutif se réunit sans faire aucune déclaration sur les diverses questions qui préoccupent à juste titre les chrétiens, nous entendons dire dans certains milieux que le *Conseil œcuménique* semble demeurer inattentif ou indifférent à l'endroit de ces questions. Mais c'est là une conclusion très superficielle.

Nous avons appris qu'il y a plusieurs manières, pour un Conseil tel que le nôtre, d'aider au mieux à résoudre les problèmes qui causent tension et conflit. Les déclarations publiques ne sont qu'une de ces manières et peuvent être souvent la moins efficace. Si nous voulons vraiment résoudre des problèmes et être un instrument de réconciliation nous devons souvent choisir la méthode de paisible persuasion par lettre ou contact personnel plutôt que la méthode de critique publique. Souvent nous pouvons mettre en contact, en vue de promouvoir leur compréhension réciproque, ceux qui autrement n'auraient même pas été en communication l'un avec l'autre. Tout dépend des circonstances. Un des grands avantages que nous procure la *Commission des Églises pour les Affaires Internationales* (C.C.I.A.) est précisément que nous apprenons toujours davantage comment nous pouvons agir efficacement dans des cas où la liberté, la justice et la paix sont en jeu. L'idée qu'une action qui n'est pas rendue publique ne compte pas est une superstition. En maintes occasions, le *Conseil œcuménique* a jugé de son devoir de s'expliquer publiquement et il y aura certainement maintes autres occasions de le faire, mais de telles déclarations ne sont qu'un des nombreux moyens par lesquels nous cherchons à nous acquitter du mandat que nous ont confié les Églises.

La première conversation entre le Conseil œcuménique des Églises et l'Église orthodoxe de Russie

Trois représentants du *Conseil œcuménique* se sont rencontrés avec trois représentants de l'Église orthodoxe de Russie du 7 au 9 août[2]. Le président du Comité central donnera un compte rendu de la conversation tenue durant cette réunion. Je ne parlerai donc pas de ses résultats. Je dirai plutôt quelques mots sur sa signification générale. Cette signification a été décrite dans un article sympathique d'un quotidien hollandais catholique romain en cette phrase : « Le fait œcuménique le plus important de l'année. » Je ne défendrai pas la première partie de cette phrase : quel est le fait le plus important, cela n'est pas décidé sur terre, mais dans le ciel; mais je crois que ce premier contact entre le Conseil et l'Église orthodoxe de Russie est vraiment d'une grande importance *œcuménique*. En raison de la situation politique présente, beaucoup ont tendance à interpréter un tel contact d'abord en termes politiques. Certes, il est vrai qu'il a un très réel aspect politique en ce sens que nous ne pouvons pas dans une telle réunion oublier la situation politique. Et nous avons vraiment essayé de traiter, en pleine conscience de notre responsabilité, les problèmes naissant de cette situation. Mais considérer cet événement d'un point de vue purement politique c'est laisser échapper sa véritable importance qui est du domaine des relations entre *Églises* et de l'histoire de l'*Église*. Nous devons nous souvenir que l'Église de Russie n'a *jamais* participé à la vie du Mouvement œcuménique et que ses chefs ont à découvrir maintenant ce mouvement. Nous devons nous rappeler combien peu les Églises des autres pays ont connaissance de la vie réelle

2. Nous avons précédemment publié le communiqué qui a marqué l'issue de ces entretiens. Voir *Istina*, 1958, 3, pp. 289-292 (*Réd.*).

des Églises de Russie. Nous devons nous rappeler que l'établissement de relations positives entre le *Conseil œcuménique* et l'Église orthodoxe en Russie peut aussi ouvrir la porte à des relations entre ce Conseil et d'autres Églises en Russie soviétique. Nous devons, en particulier, nous rappeler que la confrontation et la rencontre spirituelle dont on a besoin entre les chrétientés de l'Est et de l'Ouest ne peuvent avoir lieu de façon adéquate que si la grande tradition de l'Orthodoxie russe fait entendre sa voix dans le Mouvement œcuménique. « Utrecht » ne représente qu'un tout premier commencement, mais nous pouvons espérer que c'est le commencement d'un processus spirituel qui conduira à de nouvelles opportunités spirituelles.

Conclusion

Quand on m'a demandé de prêcher un sermon à la B.B.C. sur le dixième anniversaire du *Conseil œcuménique*, j'ai choisi le verset suivant du premier chapitre de l'épître aux Philippiens : « Menez seulement une vie digne de l'Évangile du Christ, afin que je constate, si je viens chez vous, ou que j'entende dire si je reste absent, que vous tenez ferme dans un même esprit, luttant de concert et d'un cœur unanime pour la foi de l'Évangile. » Saint Paul prend tellement au sérieux l'unité que dans une seule phrase il la mentionne trois fois : « dans un même esprit », « d'un cœur unanime », « luttant de concert ». L'unité n'est pas un choix ou un luxe. Elle est essentielle. Mais cette unité a toujours une qualification. C'est une unité « digne de l'Évangile » et « pour la foi de l'Évangile ». Puisse le *Conseil œcuménique*, dans la seconde décade de sa vie, servir à l'accroissement et à la manifestation de cette unité.

II. Rapport provisoire du Comité de Travail de la Commision "Foi et Constitution" sur l'avenir de cette Commission

A. Examen et ré-évaluation de nos « fonctions » telles qu'elles sont exprimées dans les statuts de *Foi et Constitution*

1) *Proclamer l'unité* (oneness) *de l'Église de Jésus-Christ et tenir bien en relief devant le Conseil œcuménique et les Églises l'obligation de manifester cette unité* (unity) *et son urgence pour l'œuvre d'évangélisation.*

C'est notre ferme conviction que proclamer l'unité (*oneness*) essentielle de l'Église du Christ implique que l'on se pose la question : « Quel genre d'unité (*unity*) Dieu demande-t-il de son Église ? » Nous sommes d'accord qu'aucune définition de la nature de l'unité ne peut être imposée comme condition d'appartenance comme membre au C.Œ.E., mais

Foi et Constitution existe dans le but de soutenir la cause de l'unité de l'Église en tant qu'elle est voulue par Dieu et de promouvoir un effort incessant en vue de connaître ce qu'implique l'obéissance à cette volonté. C'est seulement ainsi que cette unité peut être « manifeste »! Le C.Œ.E. ne peut observer aucune « neutralité » quant au fait de savoir si cette question reçoit, ou non, une réponse. Il est clair que le Conseil œcuménique n'est pas en situation de dire quelle est cette réponse dans toute sa plénitude; s'il l'était, notre recherche de « l'unité manifeste » serait déjà terminée. Comme l'exprime la *Déclaration de Toronto* de 1950 (pp. 8-9, § VI, 1) « le Mouvement œcuménique crée inévitablement une situation dans laquelle les relations entre Églises ne peuvent demeurer inchangées... Le Conseil existe pour faire sortir les Églises de l'impasse ». Toutes les Églises, au sein du Conseil, sont confrontées les unes aux autres sous la demande que Dieu leur adresse d'apprendre de lui quelle est la nature de l'unité que nous cherchons. Ce fut la caractéristique de *Foi et Constitution* d'avoir reconnu qu'il faut, pour cela, patience et application. Mais il faut aussi reconnaître que, dans ces matières, nous ne sommes pas entièrement libres de marcher à notre propre allure, que les événements nous imposent différentes sortes de coopération chrétienne, et que si nous ne trouvons pas la véritable forme de l'unité ecclésiale, nous devrons nous contenter d'une unité d'organisation qui n'est pas la véritable unité ecclésiale, car elle laisse insatisfaites bien des requêtes importantes de la vie de l'Église. Il faut donc avoir un sentiment particulier de l'urgence pour ne pas perdre le temps que Dieu nous donne. *Foi et Constitution* doit constamment insister près du Conseil et des Églises sur le fait que la question de l'unité est de celles auxquelles une réponse doit être donnée et que ne donner aucune réponse c'est s'enfermer dans une mauvaise réponse. Très spécialement, *Foi et Constitution* doit soulever cette question :

a) dans les *Assemblées*, pour autant que leur programme, pour le Conseil dans son ensemble, le permet;

b) de temps en temps au *Comité central* au mieux des opportunités, ainsi que dans les Commissions théologiques qui, toutes, sont au moins intéressées à cette question. Ce sont là autant de moyens, pour *Foi et Constitution*, de porter son témoignage au sein du C.Œ.E. mais en vue d'atteindre finalement les Églises elles-mêmes au profit desquelles toute cette activité est organisée.

Mais au sein même du Conseil il est important aussi que *chaque département* se préoccupe de porter attention à cette unité dans son propre travail et nous voulons espérer que, de temps en temps, le *secrétariat* du C.Œ.E. demandera à chacun dans quelle mesure il contribue à la plénitude de l'unité.

Puisque l'on fait des plans d'intégration avec le *Conseil International des Missions*, la relation entre mission et unité devrait être plus clairement perçue. Nous souhaiterions qu'il soit demandé aux *Conseils chrétiens nationaux* et aux *Conseils d'Églises* s'ils font place à *Foi et Constitution* dans leurs préoccupations, de telle sorte que cette connexion soit saisie en tous lieux.

Comme nos Églises cherchent à obéir à Dieu par un renouveau de

leur vie confessionnelle et liturgique et la promotion de la mission reçue de lui, ne pourraient-elles pas se demander à elles-mêmes comment leur obéissance en ce domaine peut aussi servir son désir d'unité ?

Finalement, en tout ceci nous devons faire ouvrir les yeux sur cette vérité que nos divisions contredisent l'Évangile de réconciliation et font obstacle à la mission et au renouveau de l'Église.

2) *Étudier les questions de foi, de constitution et de culte avec les facteurs correspondants sociaux, culturels, politiques, raciaux et autres, dans leur répercussion sur l'unité de l'Église.*

Le contenu de nos études est d'une importance fondamentale et notre premier soin doit être de faire en sorte que *Foi et Constitution* soit pleinement sensible aux questions réelles que se posent les Églises, de telle manière que ses études soient en relation vivante avec leurs besoins réels. « L'étude » peut être menée de bien des façons différentes. La Commission théologique traditionnelle de *Foi et Constitution* a un rôle déterminé qui exige une coopération à long terme dans l'étude. Une sérieuse question se pose quant à la destination de telles études. Nous distinguerions aujourd'hui entre :

a) les Assemblées du C.Œ.E. pour

1) porter le témoignage de *Foi et Constitution* au cœur même du C.Œ.E.;

2) communiquer quelques-uns des résultats de l'étude.

Certains aspects des responsabilités de la Commission théologique peuvent être ainsi satisfaites.

b) Des conférences spéciales de *Foi et Constitution* (y compris des conférences mondiales) seront certainement nécessaires aussi parce que c'est seulement dans des réunions ayant pour premier objet les questions de *Foi et Constitution* qu'il est possible de partager le fruit des recherches précédentes, d'ouvrir des débats spécifiques sur les questions étudiées dans les groupes plus restreints de la Commission théologique, et de faire émerger des discussions d'une conférence représentative, quoique restreinte encore, les thèmes d'études ultérieures.

c) Un contact direct avec les Églises par l'influence de délégués, de visites et de correspondances de membres du *staff*, ainsi que par un programme soigneusement établi pour la diffusion des documents publiés, soit directement, soit par l'intermédiaire des Églises et des Conseils nationaux.

Mais les Commissions théologiques ne sont pas du tout la seule méthode d'étude, ni les thèmes actuels leur seul objet. Des méthodes différentes conviennent à des objets différents — exemple : champ de recherche, courte série de conférences *ad hoc*, enquête régionale sur des questions déterminées, expériences-pilotes à promouvoir dans les groupes locaux, mesures à prendre pour que les facultés de théologie et autres organismes analogues portent leur attention — comme une part de leur propre responsabilité — sur les questions de *Foi et Constitution*.

L'objet est souvent suggéré aussi par quelque autre département du C.Œ.E. *Foi et Constitution* doit être assez souple pour répondre à ces

appels. Par exemple : la relation qu'ont avec l'unité les discussions courantes auxquelles on se livre dans d'autres départements sur le rôle du laïcat et sur l'ordination de femmes.

Une promptitude à coopérer avec les autres aspects du C.Œ.E. est indispensable si *Foi et Constitution* doit être — perçue comme tel — l'organe du C.Œ.E. par lequel doivent être traités effectivement des problèmes ayant une répercussion sur l'unité de l'Église quand ils sont soumis au C.Œ.E. par des Églises-membres de quelque région que ce soit. Il est clair que *Foi et Constitution* n'est pas un oracle prêt à répondre à toutes ces sortes de questions, mais elle est le forum où elles peuvent recevoir une considération entière et compétente dans une perspective œcuménique et où une abondante expérience de travail œcuménique peut être apportée pour contribuer à les résoudre.

3) *Étudier les implications théologiques de l'existence du Mouvement œcuménique.*

Le Mouvement œcuménique, pour autant qu'il peut être appelé à juste titre « le grand fait nouveau de notre époque », nous fait don d'une œuvre de Dieu par son Esprit que nous devons chercher à comprendre et à interpréter dans notre propre génération. C'est un aspect du « mystère total de l'Église », mais il comprend des questions spécifiques suffisant à en faire une activité distincte de celle signalée plus haut (1), spécialement en ce qui concerne l'interprétation théologique d'un fait tel que le C.Œ.E. lui-même qui, bien que n'étant pas l'Église, n'est certainement pas sans relation avec l'Église et comporte une signification propre en tant que forme d'unité chrétienne devant faire l'objet d'un examen théologique. Le travail entrepris à Toronto en 1950 a posé le commencement d'un processus que *Foi et Constitution* devrait se sentir la responsabilité de continuer et d'étendre, dans l'intérêt à la fois de ceux qui sont membres du C.Œ.E. et de ceux qui n'en font pas partie.

4) *Étudier tout ce qui, dans l'état présent des relations entre Églises, est cause de difficultés ou a besoin d'être théologiquement clarifié.*

Cette fonction n'est pas facile à définir. Une de ses premières conséquences a été une étude du prosélytisme (assumée ensuite par le Comité central). Mais nous croyons qu'elle délimite un territoire d'enquêtes concrètes et spécifiques dont *Foi et Constitution* doit continuer à porter la responsabilité.

5) *Pourvoir aux informations concernant les démarches effectives entreprises par les Églises en vue de la réunion.*

Assurer aux Églises une information soignée et à jour sur les négociations en vue de ré-unions et effectuer les recherches que cela implique sont des services qui se situent dans la ligne directe de ce qui relève de *Foi et Constitution*, services qui doivent certainement être accomplis. Bien que nous appréciions l'ampleur avec laquelle le secrétariat a pu s'en

acquitter ces dernières années, nous sommes convaincus que cela ne peut être fait efficacement que si l'on peut disposer de plus grandes ressources en personnel.

Ayant examiné ces fonctions telles qu'elles sont définies dans nos présents statuts, nous désirons ré-affirmer notre disposition à y être fidèles et à les voir assurées avec vigueur. Mais nous avons le sentiment que l'expérience acquise durant les années qui ont suivi l'élaboration de ces statuts nous fait désirer qu'ils soient remaniés à l'avenir avec quelque modification d'accent, d'expression, d'aménagement. En attendant un moment favorable pour la révision de nos statuts, nous nous contentons de ce commentaire sur leur signification.

B. Quelques autres implications de notre travail

Nous voudrions maintenant souligner certaines autres choses que nous nous croyons appelés par Dieu à entreprendre et qui, bien que ne figurant pas spécifiquement dans notre programme, répondent à l'esprit et à la tradition du mouvement *Foi et Constitution*.

1) *Négociations en vue de réaliser l'unité.*

L'une des plus frappantes conséquences de près de cinquante années de travail de *Foi et Constitution* a été la création d'une atmosphère dans laquelle des Églises ont été capables de passer de la discussion de principe sur l'unité à la négociation d'unions locales concrètes. Rien ne devrait restreindre la liberté des Églises elles-mêmes en cette matière. Mais nous voudrions souligner de façon nouvelle le § 4[4] des statuts en ce sens que, de nos jours, cette part du « service » de *Foi et Constitution* doit être d'avoir une attitude beaucoup plus active à l'égard des divers plans d'unité sans, naturellement, se faire elle-même le garant d'aucun plan déterminé. Mais nous croyons que nous pourrions et devrions servir les Églises :

a) En organisant, comme relevant de notre propre programme, des « consultations » dans lesquelles des représentants des Églises engagées dans des négociations d'union pourraient se rencontrer les uns les autres ainsi qu'avec un large cercles de personnes qui y sont intéressées, afin d'apprendre les uns des autres et de voir leurs propres négociations dans un plus large contexte. La gratitude exprimée pour ces « consultations inofficielles » qui ont eu lieu précédemment nous encourage à faire de cela une responsabilité directe de *Foi et Constitution* chaque fois que ses propres réunions provoquent des assemblées largement représentatives où figurent de tels intérêts.

b) En analysant les divers plans en cours de discussion en vue de découvrir la portée que chacun d'eux pourrait avoir sur d'autres négociations et quelles solutions des difficultés rencontrées pourraient être utiles pour les Églises discutant de leur union.

c) Si des consultations entre Églises, du genre de celles qui sont envi-

sagées ci-dessus dans le § *a*), conduisaient à une invitation adressée à *Foi et Constitution* de prendre part, à quelque stade, à des négociations d'unité, le bureau (*officers*) de la Commission devraient se considérer comme habilités à désigner des membres de la Commission ou des membres des sous-commissions théologiques ou le secrétaire de la Commission pour répondre à ces invitations, demeurant sauve la réglementation générale de la Commission. Le bureau devrait être également prêt à fournir la documentation correspondante émanant de l'expérience de la Commission. On espère que cette disponibilité à donner toute l'assistance souhaitée parviendra à la connaissance des Églises.

2) *Travail régional et réunions de moindre ampleur que les Conférences de Foi et Constitution.*

Par suite d'une démarche du Comité de travail de *Foi et Constitution* à Davos en 1955, entérinée par le Comité central la même année, la Commission de *Foi et Constitution* est déjà libre d'interpréter le § 4 de ses statuts comme autorisant des réunions n'ayant pas pour base des invitations « adressées aux Églises chrétiennes du monde entier ».

Le succès des conférences de Nouvelle-Zélande et d'Oberlin, des réunions entre Réformés et Luthériens en Europe, et de la conférence régionale de l'Inde, nous amène à mentionner ici que de telles réunions feront partie, à l'avenir, de nos préoccupations habituelles. Nous voulons espérer, en particulier, que certains groupes qui se trouvent en petite minorité à nos conférences normales auront ainsi parfois l'occasion de se rencontrer dans un cadre où ils ne ressentiront plus les désavantages et les obstacles suscités par le fait de se sentir toujours une minorité.

Nous voudrions aussi considérer si d'autres groupes que les Églises effectivement engagées dans des négociations ne pourraient pas aussi être mis en contact les uns avec les autres, par exemple : faire se rencontrer des Églises résultant de négociations d'union et des représentants des organisations confessionnelles mondiales avec lesquelles certaines des Églises les composant sont en relation; ou encore, inviter certaines Églises d'une région donnée à entrer en conversation entre elles sur les thèmes de *Foi et Constitution*.

Dans ce contexte, nous aimerions souligner la valeur de départements actifs de *Foi et Constitution* dans les Conseils chrétiens nationaux et les Conseils d'Églises, départements avec lesquels le secrétariat de *Foi et Constitution* est heureux de coopérer. Des plans types d'étude locaux, sous les auspices de *Foi et Constitution*, pourraient être éventuellement établis en consultation avec le Conseil national respectif.

3) *Relations avec des chrétiens qui ne sont pas membres du Conseil œcuménique des Églises.*

Un de nos principes fondamentaux est d'amener à conférer entre elles des Églises qui sont dans l'isolement. Sous ce rapport, nous croyons avoir une responsabilité, à un moment où nos Églises-membres ont pu surmonter cet isolement en se rencontrant dans le Conseil œcuménique des Églises, spécialement à l'égard des Églises qui ont choisi de ne pas pro-

liter de cette opportunité particulière. Nous notons aussi que nous sommes habilités à inviter des représentants de telles Églises à prendre part à notre Commission (cf. Statuts, § 5, 2 *b*) et ainsi, par implication, à nos Commissions théologiques.

Nous pensons en particulier à deux groupes parmi ceux qui « reconnaissent Notre-Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur ».

a) L'Église catholique romaine constitue une fraction de la chrétienté si grande et si sérieuse que nous sommes tenus de la prendre en considération dans notre travail pour l'unité chrétienne. Mais nous réalisons les très graves difficultés qui s'opposent, de son côté comme du nôtre, à l'établissement de tout rapport officiel ou clairement défini. Cependant *Foi et Constitution* est un aspect du Conseil œcuménique des Églises pour lequel l'Église catholique romaine montre de l'intérêt. Des théologiens catholiques romains ont apporté par leurs écrits une contribution importante à la discussion des questions traitées par *Foi et Constitution*. Nous croyons que cette discussion théologique devrait être poursuivie par toutes les voies qui seraient mutuellement acceptables.

b) Les Églises protestantes qui se tiennent en dehors du Conseil œcuménique des Églises nécessitent une autre forme d'approche car, en comparaison avec l'unité (complexe, il est vrai) de l'Église catholique romaine, nous avons affaire ici à des entités très diverses. Mais nous croyons qu'un bon nombre d'entre elles sont disposées à entrer dans une étude commune avec le Conseil œcuménique des Églises et à prendre des contacts personnels en différents pays ou régions. Elles comprennent un autre groupe de nos frères chrétiens avec lesquels *Foi et Constitution* devrait entrer en compagnonnage (*fellowship*) sur la base d'un intérêt commun pour la mission chrétienne et l'unité.

Eu égard à ces deux groupes, nous voudrions souligner que *Foi et Constitution* devrait :

1) tendre à ce que, dans le personnel dirigeant (*staff*) du Conseil œcuménique des Églises, il y ait toujours du personnel suffisamment libre de toute autre charge pour pouvoir consacrer la meilleure partie de son temps à des contacts continus, personnels et bien informés, avec toute la complexité de ces deux groupes;

2) sur la base de tels contacts, le secrétariat, le Comité de travail et autres groupes de *Foi et Constitution* devraient être en mesure d'être informés de tous développements et ouvertures, et capables de rechercher la participation de représentants de ces groupes à notre travail chaque fois que cela serait estimé possible et opportun.

C. Conséquences pour l'organisation

Nous reconnaissons pleinement que nous sommes, dans le Conseil œcuménique des Églises, une partie d'un organisme complexe placé devant de nombreux problèmes de développement du financement et de la structure, et qui doit compter avec bien d'autres préoccupations encore que la nôtre. Mais il est de notre devoir de parler de notre conception de « l'avenir de *Foi et Constitution* ».

Notre intérêt le plus profond est que le Conseil œcuménique, dans son ensemble, soit au service de cette unité *ecclésiale* (*churchly unity*) à laquelle Dieu appelle son peuple à être réconcilié par son Fils. Comme une conséquence partielle de la réponse donnée à cet appel, nos Églises divisées ont trouvé dans le Conseil œcuménique des Églises un organe leur permettant de faire ensemble maintes choses, et pour tout cela nous rendons grâce à Dieu. Nous croyons que toutes les tâches que nous avons esquissées et d'autres que nous avons confiance qu'il nous indiquera, constituent ensemble une part essentielle de l'œuvre du Conseil et une partie intégrante dans le tout qui tient toutes nos Églises en éveil à l'égard de la pleine unité de la Parole et du Sacrement, du Ministère et de la Mission, dans une communauté universelle et locale.

Le Comité de travail a la responsabilité d'examiner non seulement le rôle de la Commission de *Foi et Constitution* au sein du Conseil œcuménique, mais encore l'organisation interne de cette Commisson elle-même. Sous ce rapport, nous croyons nécessaire de clarifier le sens et les implications de l'appartenance à la Commission de *Foi et Constitution*. Il doit être donné à chaque membre une claire intelligence de ses responsabilités envers la Commission et envers sa propre Église : et les dirigeants des Églises doivent avoir pleine connaissance du fait qu'ils sont représentés dans la Commission de *Foi et Constitution*, de telle sorte qu'ils puissent être disposés à faire leur l'expérience de tels membres et à leur donner l'appui voulu. En outre, il peut s'avérer nécessaire de ré-examiner la façon dont sont nommés de nouveaux membres de la Commission de *Foi et Constitution*, à la lumière des exigences de ses tâches futures.

Il est trop tôt, dans l'ensemble du processus de développement financier et structurel du Conseil œcuménique des Églises, pour voir clairement le détail de ce qui est réalisable. Mais notre discussion sur l'avenir de *Foi et Constitution* nous a clairement convaincus qu'au moins les mesures suivantes devraient être envisagées, dans la mesure du possible :

1) un rapport devrait être présenté chaque année au Comité central par le Comité de travail de *Foi et Constitution* sur les récents développements dans le champ de l'unité chrétienne;

2) on devrait prévoir, dans toute Assemblée du Conseil œcuménique des Églises, qu'une place prééminente soit attribuée aux questions d'unité;

3) des conférences mondiales particulières de *Foi et Constitution* ont un rôle irremplaçable et il est nécessaire qu'il en soit prévues de temps en temps;

4) le programme que nous avons esquissé plus haut implique aussi un personnel plus nombreux que celui dont nous disposons actuellement;

5) le premier secrétaire de *Foi et Constitution* doit avoir des relations plus étroites avec l'exécutif central du secrétariat du Conseil œcuménique des Églises.

La question se pose de savoir si ces résultats peuvent être obtenus tant que *Foi et Constitution* n'a pas le statut d'une *Division* et nous

demandons que le secrétariat de *Foi et Constitution* discute dans l'année à venir les implications de ces suggestions de telle sorte que le sous-comité de *Foi et Constitution* sur son avenir et le Comité de travail en sa prochaine session puissent recevoir un complément d'information.

Nous croyons que par de tels moyens *Foi et Constitution* pourrait apparaître plus clairement occuper dans la structure du Conseil œcuménique des Eglises une place reflétant fidèlement son rôle essentiel et fondamental dans l'ensemble du Mouvement œcuménique.

Cum permissu superiorum

Imprimerie Nouvelle, Lausanne — Le Gérant : J. Dumont

[illegible] — Imprimeur [illegible]